Üç Milliyetçiliğin Gölgesinde Kadim Bir Cemaat:

ARAPDİLLİ DOĞU ORTODOKSLARI

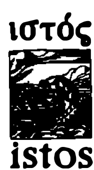
Derleyen: Haris Rigas

Anna Maria Beylunioğlu • Özgür Kaymak • Zerrin Arslan • Şule Can • Polina Gioltzoglou



Üç Milliyetçiliğin Gölgesinde Kadim Bir Cemaat: ARAPDİLLİ DOĞU ORTODOKSLARI
ιστός
istos

Kapak resmi:
Şamlı Aziz Yuhanna (y. 675-749);
13. yy'dan Bizans ikonası.



istos yayın: 42
politika historika: 11

Üç Milliyetçiliğin Gölgesinde Kadim Bir Cemaat:
Arapdilli Doğu Ortodoksları,

Birinci Basım: Haziran 2018

Derleyen: Haris Rigas

Yayıma Hazırlayan: Seçkin Erdi

Kapak ve İç Tasarım: Aykut Kaplan

istos yayın
Mumhane Caddesi, No: 39, Aziz Andrea Manastırı Hanı,
Karaköy-İstanbul
Tel: +90 212 243 41 61
www.istospoli.com / info@istospoli.com
Sertifika No: 25219

ISBN: 978-605-4640-61-4

Baskı:
Figür Grafik ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti Yıldırım Oğuz Göker
Cad., Nilüfer Sk. 5. Gazeteciler Sitesi, No: A 19/5 Akatlar-İstanbul
Tel: +90 212 282 77 01
Sertifika No: 14746

ÜÇ MİLLİYETÇİLİĞİN GÖLGESİNDE KADİM BİR CEMAAT

Arapdilli Doğu Ortodoksları

Derleyen: Haris Rigas

Zerrin Arslan
Anna Maria Beylunioğlu
Şule Can
Polina Gioltzoglou
Özgür Kaymak
Haris Rigas



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Uluslar ve etnik grupları, sanki bunlar, dil, din ve âdetlerdeki benzerlikler yoluyla bir araya gelmiş homojen gruplarmış gibi düşünme eğilimi aşikârdır. Ancak gerek yaşanmış deneyimimiz gerekse geçmişe dair her makul çalışmanın ortaya koyduğu üzere hiçbir şey gerçeğe bu iddiadan daha uzak değildir.

Bu kitap, *istos yayın*'ın, sosyal bilimcilerin (Latince "eşik" anlamındaki *limen*'den hareketle) "liminal grup" dedikleri, yani farklı siyasal, dinsel/mezhepsel ya da etnik gruplar arasındaki "sınır geçişlerinde" yer alan topluluklar üzerine olan bir yayın dizisinin ikinci kitabı.[1] Osmanlı ve Türkiye bağlamı düşünüldüğünde, Türkdilli Doğu Ortodoksları (Karamanlılar), Girit (Turkokritiki), Makedonya (Vallahades) ve Karadeniz'deki Yunandilli Müslümanlar, Yunandilli Yahudiler (Romaniotes) ve Ermenidilli Doğu Ortodoksları (Hayhurum), bu "liminal grupların" karakteristik örneklerini oluşturur.

Farklı ve rekabet halindeki aidiyet biçimleri arasında kalmışlığın, tarihsel olarak, hayatta kalma ve kültürel esneklik bakımlarından hem bir avantaj hem de bir zayıflık olduğu kanıtlanmıştır. Bir yandan bu durum, bu toplulukların bir aracı ve kültürel üretim, iktisadi faaliyet ve siyasal etkilerin yaygınlaştırıcısı gibi bir işlev görmelerini sağlamıştır. Diğer yandan ise bir "azınlık içerisinde azınlık" konumunda olmanın beraberinde getirdiği içkin belirsizlik, çoğu zaman bu toplulukların

1- İlki, Foti Benlisoy ve Stefo Benlisoy, *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol Hıristiyan Türkler ve Papa Eftim*, istos yayın, İstanbul, 2016.

kültürel miras ve refahını siyasal manipülasyon, asimilasyon ve hatta bir bütün olarak ortadan kaldırılma tehdidine açık hale getirmiştir.

Antakya'nın Arapdilli Doğu Ortodokslarına dair kolektif bir yayın, aslında bir hayli gecikmiş bir projedir. Bu kadim topluluk, Bizans, Osmanlı, Suriye ve Türkiye kültürlerine yaptığı büyük katkılara karşın uluslararası bilim camiasında gözden kaçan bir konu olarak kalmıştır. Bu konuda ileride gerçekleştirilecek daha kapsamlı bir monografiyi beklerken elinizdeki kitap, farklı alanlardan uzmanların bu topluluğun geçmiş ve bugünkü deneyimlerinin farklı boyutlarını aydınlatan çalışmalarını ilk defa bir araya getirmektedir. Benim şahsi katkım (Birinci bölüm), Arapdilli Doğu Ortodokslarını bir diyaspora olarak ele alırken Rum ve Arap Ortodoks kimliklerinin tarihsel oluşumunu, Kemalizm ve Baasçılık gibi iki modern siyasal hareketin açığa çıkardığı imkân ve tehditlerle karşılıklılık içerisinde ele almaya odaklanıyor. İkinci bölümde Şule Can ve Zerrin Arslan, topluluk mensuplarıyla yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığıyla bu topluluğun tarihsel vatanı Antakya'da karşı karşıya olduğu güncel gerçekliği irdeliyor. Üçüncü bölümde Özgür Kaymak ve Anna Maria Beylunioğlu, bu topluluğun İstanbul'da yaşayan üyelerince ifade edilen farklı aidiyet biçimlerine ve bunların İstanbul Rum toplumuna meşakkatli entegrasyon sürecinin açığa çıkardığı meydan okumalara odaklanıyor. Nihayet kitap, Polina Gioltzoglou'nun İstanbul'daki Antakyalı Ortodokslar üzerine olan çalışmasının ardından 15 Ağustos'ta gerçekleşen senelik yerel festival münasebetiyle ziyaret ettiği Tokaçlı köyünde gerçekleştirdiği ve maddi kültür, mutfak pratikleri ve aidiyet arasındaki etkileşimi incelediği katılımcı gözlem çalışmasıyla tamamlanıyor.

İstisnai çalışmaları için tüm yazarlara ve ayrıca tarihleri, kimlikleri ve mevcut durumları üzerine böylesine açıklık ve belâgatle konuşmayı kabul eden topluluk mensuplarına *istos yayın* adına en derin teşekkürlerimi iletmek isterim.

Haris Rigas
İstanbul
Mayıs 2018

ÖRNEK VATANDAŞLAR MI? BEŞİNCİ KOL MU?

Sekülerlik ile Çokkültürlülük Arasında Suriye ve Türkiye'deki Rum Ortodoks Toplulukları

Haris Rigas

Dağılma düşüncesi, 1990'larda ayrı bir alan olarak ortaya çıktığı zamandan itibaren diyasporanın kavramsallaştırılmasında merkezi bir rol oynamıştır. İlk dönemlerde etimolojiye ve Yahudi, Ermeni ve Yunan sürgün topluluklarının "klasik" diyasporalarına odaklanılması, bu dağılmanın katı bir şekilde hayali bir anayurttan çıkarılma şeklinde anlaşılmasına neden oldu.[1] Diyaspora Çalışmaları yerinden edilmiş topluluklarla sınırlı kapsamının dışına çıkıp, farklı ulus aşırı kategorileri de içermeye başladıkça, iki önemli önermenin yankı uyandırdığı gözüktü.

İlk olarak, bir anayurda veya –Safran'ın kelimeleriyle– bir "özgün merkeze"[2] atıfta bulunan bir grubun varlığı diyaspora kavramsallaştı-

---

1- William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, cilt 1, sayı 1 (Bahar), 1991, s. 83-4; James Clifford, "Diasporas," *Cultural Anthropology*, cilt 9, sayı 3 (Bahar), 1991, s. 305.

2- Safran, agm, s. 83.

rılması için bir ön koşul değildir; bunun ışığında, diyasporalar "sadece insanların sınırların üzerinden göçünün değil, sınırların insanların üzerinden göçünün sonucu" olarak görülebilir. Bu durum Brubaker'in "tesadüfi diyasporalar" olarak adlandırdığı şeye yol açar.[3]

İkinci olarak, diyasporaları varlık kategorileri olarak gören özcü anlayışın ötesine geçmemizin, diyasporanın bir "eylem kategorisi" olarak görüldüğü daha derin bir anlayışa ulaşmamızı sağlayabileceği giderek daha fazla öne sürülüyor. "Bir deyiş, tutum, iddia"[4] ve bir kaynak olarak görülüp, üzerinde bu şekilde çalışıldığında, diyasporalar bizlere farklı bir hikâye, Ortadoğu'daki azınlık topluluklarının deneyimledikleri şekliyle bağlılıkların, beklentilerin ve içerme/dışlama düşüncelerinin siyasal programlara dönüşmesinin hikâyesini anlatabilir.

Bu makale aynı etnik adı taşıyan üç azınlık toplumunun devletin sekülerleştirme politikalarına olan tepkisini tartışıyor: İstanbul'un Yunanca konuşan Rum toplumu, Suriye'nin Arapdilli Rum toplumu ve Antakya'nın Arapdilli Rum toplumu. 1970'lerde yerlisi oldukları Antakya'dan İstanbul'a göç etmelerinin ardından, bu son grubun üyeleri kendilerini ilk iki grubun arasında arabuluculuk yapar konumda buldular. İstanbul, Antakya ve Suriye Rumları, "tesadüfi diyasporalar" olarak yerliliklerini ve kendi anayurtlarıyla olan organik bağlarını vurgulamaya devam ederken, tarihlerinin izlerini ortak bir Helenistik, Bizans ve Osmanlı geçmişinde sürebildiler.

Bu makalenin ilk kısmı Rum kelimesinin kısa, tarihsel bir açıklamasını yaparak bu kavramın Osmanlı ve Osmanlı sonrası dönemde iktidarın söz dağarcığındaki, emperyal, dinsel, etno-dinsel ve ulusal bir kategori olarak farklılaşan çağrışımlarını inceliyor. İkinci kısım da ise modernleşmeci ve sekülerlik yanlısı Kemalizm ve Baasçılık

---

3- Rogers Brubaker, "The 'Diaspora' Diaspora," *Ethnic and Racial Studies*, cilt 28, sayı 1 (Ocak), 2005, s. 3. Ayrıca bkz. Rogers Brubaker, "Accidental Diasporas and 'External Homelands' Central and Eastern Europe: Past and Present," *Institute of Advanced Studies*, Political Science Series, sayı 71, Viyana, 2000, s. 1-19.

4- Brubaker, agm, s. 12.

projeleri bağlamında sırasıyla Türkiye ve Suriye'deki Rumları etkileyen azınlık politikalarının karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yapacağım. Suriye'deki Rumlar Türkiye'deki dindaşlarıyla karşılaştırıldığında siyasal sürece çok daha fazla dahil edilmiş olsalar da, her iki ülkedeki azınlık politikalarının da *millet* sisteminin, bu kez seküler bir bakış açısından, farklı rotalarda sürdürülmesi olarak görülebileceğini savunuyorum. Bölümün üçüncü kısmı İstanbul'daki Antakyalı Rum toplumuna odaklanacak. Azınlık içinde azınlık olan bu grubun şu an belirgin bir diyasporalaşma sürecinden geçtiği savlanıyor ve bu sürecin olası dört sonucu araştırılıyor: Araplaşma, Türkleşme, Helenleşme ve melezleşme (creolisation). Bölümün son kısmında sunulan çalışma, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bölümünde yürütülen doktora çalışmamın bir parçası olarak Eylül 2007 ile Haziran 2011 arasında İstanbul'da yapılan bir araştırmanın seçilmiş sonuçlarını yansıtıyor. Araştırmanın metodolojisinde, Eylül 2006 ile Ekim 2011 arasında, her iki cinsiyetten ve farklı yaş gruplarından topluluk üyesi toplam 42 kişiyle İstanbul'da Yunanca ve Türkçe olarak yapılan açık uçlu ve derinlemesine görüşmelerin desteklediği, günbegün yapılan katılımcı gözlem yöntemi temel alındı. Bu çalışmayı tamamlayan ise Aralık 2007'de dört haftalık bir dönemde Antakya ve Halep'te Türkçe ve İngilizce yapılan ve diğer görüşmelerle aynı metodolojiyi kullanan on dört röportaj oldu. Suriye krizinden dört yıl önce yapılan çalışmadaki bulgular Rumların 2011'de, şiddetin başlamasından önceki tutum ve duygularını yansıtıyor. Tüm röportajlarda sınırlı bir anonimlik tercih edildi (ilk isim ve soy ismin ilk harfi).

'Rum,' 'Yunan' ve 'Arap Ortodoks'

Suriye ve Türkiye'deki azınlıklar üzerine dikkat çekecek derecede az sayıda karşılaştırmalı çalışma yapılmıştır.[5] Suriye'deki baskıcı rejimin

5- Dikkate değer istisnai örnekler için bkz. Keith David Watenpaugh, "Creating Phantoms: Zaki al-Arsuzi, The

neden olduğu pratik sorunlar bir yana, güvenilir istatistiklerin yetersizliği ve uzmanlaşmış bir yabancı dil bilgisinin gerekliliği potansiyel araştırmacılar için önemli bir engel teşkil ediyor. Üstelik Türkiye'deki azınlıklar üzerine sistematik çalışmaların yapılması bile görece yeni bir gelişmeyken, Rumlar üzerine yapılan çalışmalar sırasıyla Yunan, Türk ve Suriyeli tarihyazımının metodolojik milliyetçiliği tarafından kısıtlanıyor. Bu bölüm İstanbul, Suriye ve Antakya'daki Doğu Ortodoks Hıristiyanlarına, üç toplumun da paylaştığı Osmanlı mirası sonrası bir bağlamdan karşılaştırmalı bir bakışın, bizi bu çıkmazdan kurtarabilecek yollar ortaya koyabileceğini savunuyor. Tartışma hem İstanbul'da hem de Suriye'deki Rum Ortodoks topluluklarının, o ya da bu şekilde, Osmanlı *millet-i Rum*'unun kurumsal mirasçıları olduğu hipotezinden başlıyor.[6] Ancak tarihyazımı açısından hem 'Rum' hem de 'millet' terimlerinin kendileri de ilave zorluklar taşıyor.

İslami literatürde "Rum" teriminin geçtiği en eski kaynak, *Kuran*'da çok tanrılı Sasanilerin, Bizanslılar tarafından yenileceği kehanetinde bulunulan ve imanlılara, ehl-i kitap olan Bizanslıların yaklaşan zaferine sevinmeleri çağrısının yapıldığı *Rûm Suresi* (30:2-5) gibi gözüküyor.[7] Buradaki "Rum," Bizans İmparatorluğu'nun Ortodoks Hıristiyan uyruklarının kendilerini standart adlandırma şekli ve kelime anlamıyla 'Romalı' demek olan Latince *Romanus* veya Yunanca *Romaios*'un karşılığıdır.[8] Sonraki yüzyıllarda *Rûm Suresi*,

---

Alexandretta Crisis and the Formation of Modern Arab Nationalism in Syria," *International Journal of Middle East Studies* 28: 3 (1996), s. 363-89; Seda Altuğ, "From Christian Refugees to Minorities: Sectarianism in Syrian-Jazira under the French Mandate (1921–1946)," M. Weiss ve T. Jones (ed.), *Sectarianism in the Middle East* (geçici başlık) içinde (Stanford University Press, yayıma hazırlanıyor) ve Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

6- İstanbul'daki bütün görüşmecilerim aile kökenlerinin, bilhassa Makedonya, Kapadokya ve Sakız adası gibi Osmanlı periferisine ait bölgelere dek sürülebileceğinin farkında görünüyorlardı. Yine de hepsi İstanbul'un Osmanlı ve Bizans geçmişiyle kültürel ve kurumsal bir devamlılık ilişkisi içinde oldukları iddiasını ısrarla vurguluyordu.

7- Bkz. Nadia Maria El Cheikh, "*Sūrat al Rūm*: A Study of the Exegetical Literature," *Journal of the American Oriental Society* 118: 3 (Temmuz-Eylül 1998), s. 356-64. *Kuran*'ın erken dönemlerde Suriyeli Hıristiyan âlimler arasında nasıl algılandığına ilişkin bkz. Barbara Roggema, "A Christian Reading of the *Qur'an*: The Legend of Sergius-Bahira and Its Use of *Qur'an* and *Sīra*," David Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years* içinde (Leiden, Boston, MA ve Köln: Brill, 2001), s. 57-74.

8- Cyril Mango, *Byzantium: The Empire of New Rome* (New York, NY: Scribner's, 1980), s. 1-2.

"Medine Vesikası" ve "Hz. Ömer Kanunları" Müslüman yöneticilerin Hıristiyanların statüsünü zimmi (korunan) olarak belirlemelerini sağlayan her tür uzlaşmacı ve kurumsal düzenlemenin teolojik temeli olarak işlev görecekti.[9]

"Rum" terimi, Balkanlarda ve Ortadoğu'da farklı anlamlar taşıyordu. Bizans İmparatorluğu'nun –özellikle Osmanlı yayılması sırasında– Yunandillilerin baskın olduğu bir coğrafyaya doğru daralmasıyla "*Romios*-Rum" terimi, Slavca, Arnavutça veya Rumence konuşan Hıristiyanlardan farklı olarak, Yunandilli Balkan Hıristiyanları anlamına gelmeye başladı. Ortodoks Hıristiyanların ezici çoğunluğunun 15. yüzyıldan itibaren Türkçeyi anadilleri olarak benimsemeye başlamakla birlikte, "Rum" terimini kendilerine yakıştırmaktan vazgeçmedikleri Anadolu'da iç bölgelerinde ise durum biraz daha farklıydı.[10] Antakya ve Levant'ta bu terim bugün hâlâ Doğu Katolikleri (Arapça: Rūm Kathulik) için kullanılan ve köken itibarıyla 'kralcı' anlamına gelen –ki bu Konstantinopolis'deki Roma İmparatoru'dur– 'Melkit'nin (Süryanice: *malkaya*, Arapça: *malakiyyun*) eşanlamlısı olma özelliğini korudu.[11] Osmanlı dönemi boyunca, uzun zaman önce kendi özgün liturjik dillerini benimsemiş, Kalkedonik [Kadıköy Konsili'nin kararlarına karşı çıkan] etnik Ermeni, Süryani ve Kıpti Kiliseleri'nin aksine, hem 'Melkit' hem de 'Rum' terimleri Arap Ortodokslarının Konstantinopolis'le olan tarihsel ve organik bağına işaret etti. Bu bağlılık anlamının nasıl 'tarafsız,' tanımlayıcı

9- Emevi halifelerinin sekizincisi olan II. Ömer'e (milattan sonra yedinci ve sekizinci yüzyıllar) atfedilen "Ömer Kanunları" için bkz. Bernard Lewis, *Islam*, cilt. 2 (New York, NY: Walker and Co., 1974), s. 217-23. Medine Vesikası, şehrin Müslüman ve Yahudi kabileleri arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla Hz. Muhammed tarafından hazırlanmıştı. Bkz. Robert Bertram Serjeant, "The 'Constitution of Medina,'" *Islamic Quarterly* 8 (1964), s. 3-16.

10- Richard Clogg, "A Millet within a Millet: The Karamanlides," Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the 19th Century* içinde (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1999), s. 115-42.

11- "Melkit" teriminin tarihçesi için bkz. Sidney Griffith, "'Melkites,' 'Jacobites' and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria,' D. Thomas (ed.), *Syrian Christians under Islam: The First Thousand Years* içinde (Leiden and Boston, MA and Köln: Brill, 2001), s. 9-56. Ayrıca bkz. Volker L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, The Oxford Early Christian Studies (Oxford: Oxford University Press, 2008).

ve dinsel 'Rum' veya 'Doğu Ritli' anlamına dönüştüğünü anlamak için *millet* sisteminin tarihine bakmamız gerekiyor.

Balkanların ve Ortadoğu'nun tarihyazımında çok az sayıda terim *'millet'* kadar müsrifçe kullanılmış ve istismar edilmiştir. Çoğu zaman 'klasik Osmanlı yönetim sistemi' olarak tarif edilen terim, 'bir teokrasiler federasyonu' olarak tanımlanmasının ardından, son dönemde çokkültürlü vatandaşlığın ileri gelen savunucularının çalışmalarında öne çıktı.[12] *Millet* sistemine yapılan atıfların çoğu iki özcü anlatıya düşerek yetersiz kalmıştır. Bir yanda, 1453'te Konstantinopolis'in II. Mehmet tarafından fethedilmesi ve onun muazzam imparatorluğundaki üç ana Müslüman olmayan topluluğun –Rum Ortodokslar, Ermeniler ve Yahudilerin– liderlerinin iddiaya göre Fatih tarafından resmen tanınarak onlara ünlü imtiyazların ihsan edilmesiyle başlatılan nostaljik hoşgörü anlatısı vardır.[13] Bu yoruma göre Rum Ortodoks ve Ermeni Patrikleri ile Yahudi Hahambaşı, *milletbaşı* sıfatıyla hareket edip, kendi toplumlarının resmi ve idari liderleri olarak davranıyorlardı. Bunun karşılığında ise hem vergi toplama konusunda hem de aile ve miras hukukunda önemli bir özerkliğe sahiptiler. Bunun sonucunda ortaya çıkan ve tipik olarak mozaiğe benzetilen sosyal düzen, hoşgörü ve genel olarak barış içinde bir arada yaşama düzeniydi. Diğer yandan, milliyetçi anlatı ise, daha sonra içlerinden dört başı mamur ulusların ortaya çıkacağı çoğunlukla homojen, proto-nasyonal kalıplara ya da esaret altındaki *etnik* grupların sürekliliğine ve rollerine vurgu yapıyordu.[14] Her iki

---

12- Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), s. 15.

13- II. Mehmet'in fethin hemen akabinde şehrin Rum nüfusuna yönelik yürüttüğü politika için bkz. Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City," *Dumbarton Oaks Papers* 23/24 (1969/70).

14- Milletler üzerine milliyetçi anlatının daha sofistike biçimleri, son yıllarda Anthony Smith'in *etnileri* proto-uluslar olarak tanımlayan yaklaşımına kendilerini daha fazla dayandırmaktalar. Bkz. Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell Publishers, 1986). Millet sistemi üzerine kolay anlaşılır ve nostaljik yaklaşımları takip eden çağdaş bir analiz için bkz. Karen Barkey, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

anlatı da milletlerin ortaya çıkmasını ve daha sonraki kurumsallaşmalarını açıklamaya çalışmak yerine, onların kesintisiz bir varoluş içinde olduğunu varsaymalarıyla ortak bir zemini paylaşıyorlardı.

Millet-i Rum bağlamında hem nostaljik hem de milliyetçi anlatılar üzerine 1980'lerden beri yoğun akademik incelemeler yapıldı. Benjamin Braude ve Paraskevas Konortas birbirlerinden ayrı olarak yaptıkları öncü çalışmalarda, millet imtiyazları konusundaki literatürün büyük kısmının geçmişin tahrif edilmesiyle ve 'geleneğin inşası'yla malul olduğunu savundular.[1] Bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nu modernize etme isteğinin yön verdiği, 1839-76 arasındaki geniş kapsamlı bir yeniden organizasyon dönemi olan Tanzimat Reformları bağlamında millet sisteminin katı bir kurumsallaştırmaya gitmesini sağlamaya çalışan 19. yüzyıl Ortodoks seçkinlerinin kullandığı söylemden kaynaklanıyordu.[2] Gerçekte klasik Osmanlı döneminde, bir 'sistem' teşkil eden kapsayıcı kurumsal bir yapı şöyle dursun, imtiyazlar yasal bir varlık olarak topluluğa değil, Osmanlı Devleti adına verilen bir imtiyaz belgesi olan berat şeklinde Patriğin şahsına veriliyordu.[3] Suriye bağlamında benzer kanıtlar, 1730'ların sonu gibi geç bir tarihe kadar 'açık bir millet sisteminden bahsetmenin mümkün olmadığını' gösteriyor.[4]

18. yüzyılda Osmanlı nomenklatüründe *tâife kâfirlerin* (inançsızlar topluluğu) Patriği kullanımından 'Rum Patriği' adlandırmasına

---

1- Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System," Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde (Teaneck: Holmes&Meier Publishers, 1982), s. 69-88; Paraskevas Konortas, "From *Tâ'ife* to Millet: Ottoman Terms for the Ottoman Greek Orthodox Community," Dimitri Gondicas ve Charles Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the 19th Century* içinde (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1999), s. 169-80.

2- Selim Deringil, "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808 to 1908," *Comparative Studies in Society and History* 35: 1 (Ocak 1993), s. 3-29; Tanzimat Reformları üzerine klasikleşmiş iki çalışma için bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008) ve Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963).

3- Dimitris Stamatopoulos, "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: An Ambiguous Modernization," S. G. Ellis, G. Halfdanarson ve A. K. Isaacs (ed.), *Citizenship in Historical Perspective* içinde (Pisa: Pisa University Press, 2006), s. 253-73.

4- Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 64.

kademeli geçiş ile dilleri ve etnik kimlikleri ne olursa olsun Osmanlı topraklarında yaşayan tüm Doğu Ortodoks Hıristiyanlarının üzerindeki yetkinin Konstantinopolis Patriği'ne verilmesi aynı zamanda gerçekleşti. Bir süre sonra bunu Peç ve Ohrid'de bulunan Sırp ve Bulgar Başpiskoposlukları'nın sırasıyla 1766 ve 1767'de lağvedilmesi ve Antakya, Kudüs ve İskenderiye Patriklikleri'nin güçlerinin aşamalı olarak alt seviyeye indirilmesi izledi. Böylece Fanaryotes (Fenerli) olarak anılan, farklı etnik kökenlerden gelmiş, Yunanca eğitim almış bürokratik seçkinlerin desteklediği Konstantinopolis Patriği, imparatorluktaki tüm Ortodoks Rumların (Helen, Arnavut, Vlah, Sırp, Bulgar, Türk ve Arap) tartışmasız idari lideri haline geldi.[5] Bu, Osmanlı yönetimi tarafından Rus yayılmacılığı tehdidine karşı bir mevzi olarak da teşvik edilen, Yunancanın liturjik, idari ve ticari *lingua franca* (ortak dil) olarak baskın konuma nail olduğu 'Bizans'tan sonraki Bizans'tı.[6] Bununla birlikte Rumluğun ne etnik ne de proto-nasyonal bir kimlik olmadığı belirtilmelidir. Bu çoğu kez Ortodoks seçkinler tarafından bir meşruluk, siyasal nüfuz ve sosyoekonomik hareketlilik kaynağı olarak kullanılan emperyal, ya da daha doğrusu alt-emperyal bir kimlikti.[7] İşleri daha da karıştıracak şekilde, Osmanlı seçkinleri 'Rum' terimini zaman zaman kendilerini tanımlamak için kullanıyorlardı. Mesela Kürtçe ve Suriye Arapçasında, kullanılan bağlama göre Rum 'Bizanslı,' 'Anadolulu,' 'Osmanlı,' 'Türk,' veya 'Doğu Ortodoksu' anlamına gelebiliyordu.[8]

5- Benzer bir örüntü Eçmiadzin Katolikosu'na karşı zamanla gücünü artıran ve Osmanlı toprakları içindeki diğer Doğu Ortodoks kiliselerini de idari olarak kendi altında toplayan İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nl de etkilemiştir.

6- Bu kalıbı Nicolae lorga'nın artık klasikleşmiş olan ve Fenerlilerin Romen kültürü ve ulus inşa süreçlerl üzerindeki etkisini anlattığı kitabının başlığından ödünç alıyorum. Bkz. *Byzances après Byzances*, (Bucarest: L' institut d'ètudes byzantines, 1935).

7- Bkz. Paschalis M. Kitromllides, "'Imagined Communitles' and the Origins of the National Question in the Balkans," *European History Quarterly* 19 (Nisan 1989), s. 152; Nikos Sigalas, "Ellēnismos kal Exellēnismos: o Schēmatismos tēs Neoellēnikēs Ennoias Ellēnismos," *Ta Istorika* 34 (Haziran 2001), s. 3-9; Sia Anagnostopoulou, "The Terms 'Millet,' 'Genos,' 'Ethnos,' 'Ecumenicity,' 'Alytrotismos' in Greek Historiography," S. Anagnostopoulou (ed.), *The Passage from the Ottoman Empire to the Nation-States. A Long and Difficult Process: The Greek Case* içinde (İstanbul: Isis Press, 2004).

8- Feride Aslı Ergul, "The Ottoman Identity: Turkish, Musllm or Rum?," *Mlddle Eastern Studies* 48: 4 (Temmuz

19. yüzyılda 'Doğu Sorunu' olarak bilinen karmaşık uluslararası siyaset oyununun gölgesi altında millet düzenlemesi çöküyor gibi görünmektedir. Kapitülasyonların geliştirdiği yeni ekonomik koşullar, güçlü ve velveleci bir orta sınıfın ilk örneği olan "Fetihçi Ortodoks Balkan Tüccarının"[9] yükselişine katkıda bulunmuştur. Bu süreç Osmanlı İmparatorluğu'nun, asıl olarak Batılı misyonerlerin faaliyetleri yoluyla Aydınlanma ve moderniteyle gecikmiş bir şekilde bağlantı kurmasıyla çakışmıştır. Bu karmaşık dinamikler nihayetinde Balkanlardaki irili ufaklı pek çok topluluğun varlığının geç Osmanlı siyasal gündeminde olağan bir şekilde daha fazla yer kaplamasına neden olacaktır. 1804 Sırp Devrimi'nden 1916 Arap İsyanı'na, birbirini izleyen milliyetçi hareketlerin zincirleme reaksiyonu imparatorluğun nihai çöküşünü tetikleyecektir.[10]

Tanzimat dönemi, geçici bir süre için, inançları ve dilleri ne olursa olsun Osmanlı tebaasına sadakat fikrini bir nebze de olsa aşılayan Osmanlıcı yaklaşımıyla dikkate şayan bir fasılaydı. Ancak ne yazık ki reformlar kendi kendilerini engelleyen bir ikilikle maluldüler: Reformlar bir taraftan yasa önünde eşitlikte ısrar ediyor ama diğer taraftan bu eşitliği, giderek daha çok etnik ve dini temellere göre şekillenen, açık bir şekilde tanımlanan *millet*lerin resmi kurumsallaşması temeline oturtuyordu.[11] Bulgar ayrılıkçılığını ve Balkan genişlemesini engellemekte başarısız olan reformları, kısa süre sonra Abdülhamid'in Pan-İslamcı merkezileşmesi ve Jön Türklerin Pan-Türkçülüğü izledi.[12] Kaybedilen topraklardan gelen yoksul mu-

---

2012), s. 629-45 ve Cemal Kafadar, Kendine Ait bir Roma: Dıyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine, (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2017).

9- Traian Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," *The Journal of Economic History* 20: 2 (Hazİran 1960), s. 1.

10- Kitromilides, "'Imagined Communities' and the Origins," s. 152.

11- Davison, *Reform Inthe Ottoman Empire, 1856-1876*, s. 56.

12- Devr-i Hamid üzerine kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra ve New York, NY: I.B. Tauris, 1998). Osmanlıcılık ideolojisini destekleyen Rum Ortodoksların Pan-Türkçülük karşısındaki kaygılı tutumlarına ilişkin bkz. Vangelis Kechriotis, "Greek-Orthodox, Ottoman-Greeks or Just Greeks? Theories of Coexistence in

hacirlerin akını ve Osmanlı Hıristiyanlarına karşı peş peşe girişilen kitlesel mezalimler, Müslüman olmayan nüfusu daha da yabancılaştırdı ve hem batı hem de doğu vilayetlerindeki ayrılıkçılık sürecini hızlandırdı. İstanbul Patrikliği kendi imtiyazlı siyasi konumunu korumak için, umutsuzca ekümenik unvanına tutunmaya çalıştı. Ama 1910'lar itibariyle ekümenlik –Yunan ulusunun boyutunun olduğundan büyük kavrandığına delalet olacak biçimde 'Rum' ve '*Helen*'in (Yunan) birbirinin yerine geçer şekilde kullanıldığı– 'Helenizmin tarihsel hakları'nın endoktrinasyonu ifade eder hale gelmişti.[13] Batılı dillerin çoğunda 'Rum' teriminin 'Yunan' (İngilizce Greek, Fransızca Grec vs) olarak çevrilmesi olgusu Rumluğun Yunan irredantizmi tarafından ele geçirilmesine katkıda bulundu.[14]

İmparatorluğun başka bir köşesinde işler çok da farklı değildi. Konstantinopolis'te Yunandilli dinamik bir orta sınıfın güç kazanmasına yol açan faktörlerin aynısı, Suriye'de Hıristiyanlardan oluşan ekonomik ve entelektüel bir avangart yarattı. Bu yeni-zenginler, komisyoncu azınlıklar olarak kâr elde ettiler, misyoner okullarına gittiler, Avrupa'da eğitim gördüler, yabancı konsoloslukların korumasından faydalandılar ve yükselen bir komprador kapitalist sınıf oluşturdular.[15] Ara sıra meydana gelen katliamlara rağmen, etkileyi-

---

the Aftermath of the Young Turks Revolution," *Études Balkaniques* 1 (2005), s. 52-4, ve "On the Margins of National Historiography: The Greek İttihatçı Emmanouil Emmanoulidis – Opportunist or Ottoman Patriot?" Amy Singer, Ch. Neumann and S. A. Somel (ed.), *Untold Histories of the Middle East: Recovering Voices from the 19th and 20th Centuries* içinde (Londra: Routledge, 2011), s. 124-42.

13- Anagnostopoulou, "The Terms 'Millet,' 'Genos,' 'Ethnos,'" s. 39-42.

14- Evliya Çelebi dahi 17. yüzyılda Lübnan'a yaptığı gezide yerli Rumların Rumca değil de Arapça konuştuklarını gördüğünde büyük şaşkınlık yaşamıştı. Mehmed Zillioğlu (ed.), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, cilt. 9 (İstanbul, 1984).

15- Bkz. Walter Zenner, "Middleman Minorities in the Syrian Mosaic: Trade, Conflict, and Image Management," *Sociological Perspectives* 30, s. 4, *The Ethnic Economy* (Ekim 1987), s. 401; Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 71-80; ayrıca bkz. Haris Exertzoglou, "The Development of a Greek Ottoman Bourgeoisie: Investment Patterns in the Ottoman Empire, 1850-1914," Dimitri Gondicas and Charles Issawi (ed.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism: Politics, Economy and Society in the 19th Century* içinde (Princeton: The Darwin Press, 1999), s. 89-114. Ayrıca bkz. Roderic H. Davison, "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire," Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* içinde (Teaneck: Holmes & Meier Publishers, 1982), s. 319-37. Batılı misyonerlerin Suriye proto-milliyetçiliğinin biçimlenmesindeki etkileri üzerine bkz. Fruma Zachs, "Toward a Proto-Nationalist Concept of Syria? Revisiting the American Presbyterian Missionaries in the Ninete-

ci bir demografik artış vardı.[16] Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye'yi işgalinden sonra ekonomik imtiyazlarını yeniden kazandılar ve 19. yüzyılda Beyrut merkezli olarak ortaya çıkan Arap edebi uyanış hareketi Nahda'ya aktif bir şekilde katılım gösterdiler. Dahası 1872-99 yıllarında, hatırı sayılır bir Rus yardımının da desteğiyle Antakya'da Arap bir Patrik seçmeyi başardılar.[17]

Balkan milliyetçilikleri üzerinde çalışan öğrenciler otosefal kiliselerin ulusal uyanış süreçlerinde sahip oldukları öneme aşinadır.[18] Bunun ışığında Bruce Masters, 18. yüzyılda Rum Katolik veya Melkit Kiliselerinin kurulmasını, kendi adlandırmasıyla 'millet savaşları' bağlamına yerleştirir. Bu gelişmenin sonrasında da Halep ve Lübnan liman şehirlerinde yoğun bir misyoner faaliyet gerçekleşir.[19] Halep'in resmi olarak tanınmamış Katolik Rum Metropoliti olan Athanasios Dabbas, 1706 yılında Arapça matbaayı tesis eden ilk kişi olsa da, şehrin Ortodoks Rumlarının baskısıyla 1720'de Lübnan'a göçmek zorunda kalmıştır.[20] Melkitler 1848'de, bir millet olarak tam tanınma görüşmelerini yürütürken yerelliklerini ve liturjik bir dil olarak Arapçayı vurgulayan ilk Ortadoğu Kilisesiydi. Yine de Melkitler, Osmanlı İmparatorluğu'yla yaptıkları yazışmalarda kendilerinin Suriye'deki "hakiki" Rumlar olduklarını kabul ettirmek için ellerinden geleni yaptılar.[21]

Yunan hegemonyasına direnen Suriye Rumları Bulgar ve Romen

---

enth-Century Levant," *Die Welt des Islams*, n.s. 41: 2 (Temmuz 2001), s. 145-73.

16- Philippe Fargues, "The Arab Christians in the Middle East: A Demographic Perspective," Andrea Pacini (ed.), *Christian Communities in the Arab Middle East: The Challenge of the Future* içinde (Oxford: Clarendon Press, 1998), s. 42.

17- George Antonlus, *The Arab Awakening: The Story of the Arab Natlonal Movement* (Simon Pubs, [1938] 2001), s. 47-54, 92-6; Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Polltics In the Near East* (Oxford: Clarendon Press, 1969), s. 160.

18- Bkz. Dimitrije Djordjevic and Stephen Fischer-Galati, *The Balkan Revolutionary Tradition* (New York, NY: Columbia University Press, 1981); Kitromilides, "'Imagined Communities' and the Origins,' s. 151-9.

19- Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 90.

20- *age*, s. 112.

21- *age*, s. 108.

örneklerini izleyip, aynı zamanda Tanzimat reformlarına içkin olan karma idari meclislerin ve sekülerliğe doğru olan genel atılımın da bir parçasını oluşturuyorlardı. Bu dönüşüm ne otomatikman gelişiyordu ne de katılımcılar için aşikârdı. Suriyeli Doğu Ortodokslar, Konstantinopolis'in ekümeniklik iddialarının altını oyar ve liberalizmi ve anayasacılığı desteklerken ne kendi Rum (dini) veya Osmanlı (emperyal) kimliklerini yadsıyor ne de zorunlu olarak Arap milliyetçiliği temelinde geleneğin tam anlamıyla ihlal edilmesini kabulleniyorlardı.

Yüzyılın dönümünde Arap öznelliği üst üste binen farklı bağlılık katmanları üzerinden işliyor gibi gözüküyordu. Suriye'deki önde gelen Arap milliyetçilerinden biri olan Abdülhamid ez-Zehravi, 1913 gibi geç bir tarihte şöyle diyordu: "Osmanlıcılık üzerinden gelişen genel bir dayanışma (*jami'a*/camia-cemaat), Araplık temelinde gelişen özel bir dayanışma ve Suriyelilik üzerinden gelişen daha özel bir dayanışma bağımız var."[22]

Garip olan şu ki, aynı 'bağlar' Suriyeli Hıristiyanlar için de geçerliydi: "İmparatorluk sendeleyerek 20. yüzyıla girerken, Arap vilayetlerindeki Müslüman olmayan elit tabaka, toplulukları yalnızca dini inanç üzerinden tanımlamaktan uzaklaşarak, giderek artan bir şekilde –bu ister Osmanlıcılık isterse Arapçılık şeklinde tezahür etsin– seküler bir siyasal kimliği tercih ettiler."[23] Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın Suriye işgaline Hıristiyanların destek olduğuna dair kanıtlar varken, Osmanlı yurttaşlığının görünür bir simgesi olarak fes takmaya ilk başlayan Halep Hıristiyanları, Tanzimat reformlarını memnuniyetle ve hızla kabul ettiler. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı'yı giderek daha fazla 'hissetmelerinin' haricinde Hıristiyan seçkinler kendilerini dinsel olarak 'Hıristiyan' kültürel olarak 'Arap' ve ulusal olarak da 'Suriyeli' olarak gördüler. 1918'e gelindiğinde "Suriyeli Or-

---

22- Alıntılayan Mahmoud Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered," *International Journal of Middle East Studies* 26: 2 (Mayıs 1994), s. 217.

23- Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 9.

todoks Rumlar, başka herhangi bir Hıristiyan topluluktan çok daha fazla ve sıkı bir şekilde milliyetçilerin saflarına katılmışlardı."[24]

Suriye ve Türkiye'de Rumlara İlişkin Azınlık Politikaları

Arap Hıristiyanlarının Baasçılıktan komünizme, oradan da nasyonal sosyalizme[25] uzanan Arap sekülerist ve milliyetçi siyasal hareketlerine orantısız ve yüksek katılımları pek çok belgeyle sabittir. Konuyla ilgili 1938'de George Antonius tarafından yazılmış ve çığır açan bir anlatı olan *Arap Uyanışı*'nda Arap milliyetçiliğinin soyağacı ortaya konulurken, onun gelişiminde Hıristiyanların üstlendiği öncü role de vurgu yapılır.[26] Yine de bizim burada ilgilendiğimiz konu "Arap milliyetçiliğinin Avrupa kaynaklı doktrinleri yayan Lübnanlı Hıristiyan Arapların yarattığı bir şey"[27] olup olmadığı değildir. Bizi ilgilendiren, daha ziyade böyle bir ifadenin, Arap milliyetçi düşüncesinin farklı biçimlerinin değer sisteminde ve ideolojik çerçevesinde inandırıcı, hatta mümkün olup olmadığıdır.

Başka bir ifadeyle Arap milliyetçiliğinin panteonunda Corci Zeydan, Konstantin Züreyk ve Mişel Eflak gibi Rumların mutlak mevcudiyeti, gayrimüslimleri mütemadiyen dışlamış olan Türk milliyetçiliğinin farklı biçimleriyle çarpıcı bir tezat oluşturuyor.[28] Benzer bir

---

24- *age*, s. 136, 173, 192.

25- Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi'nin (*Al-Hizb al-Suri al-Qawmi al-Ijtima'i*) kurucusu Antun Sadi (1904–49), Lübnan'ın *Dhour El Choueir* kasabasında doğmuş bir Rumdu.

26- Antonius'un Hıristiyan Araplar'ın rolüne yaptığı güçlü vurgu, Arap milliyetçiliği çalışan tarihçiler tarafından uzunca bir süredir sorgulanmaktadır. Konu üzerine literatürün kısa ancak özlü bir eleştirisi için bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA and Los Angeles, CA and London: University of California Press, 1997), s. 7-13.

27- Haddad, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered," s. 201.

28- Türk Ortodoks Kilisesi'nin tarihi ve erken dönemde Türk milliyetçiliğiyle kurduğu sıcak ilişki, kuralı tasdik eden bir istisna oluşturur. Türk Ortodoks Kilisesi için bkz. Foti Benlisoy, "Papa Eftim and the Foundation of the Turkish Orthodox Church" (Yüksek Lisans Tezi, Tarih Bölümü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 2002) ve ayrıca Stefo Benlisoy ve Foti Benlisoy, *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: Hıristiyan Türkler ve Papa Eftim*, istos yayın, İstanbul, 2016.

şekilde, Arap Hıristiyanlarının Batıyla arabuluculuk yapan imtiyazlı rollerinin, kentli görünüşlerinin ve Halifelik içindeki azınlık konumlarının, onları milliyetçiliğin müjdelediği seküler, yatay bir siyasal düzen için Osmanlıcılığı terk etmeye zorladığı savı, burada bizim için tarihsel bir "olguyu" değil, o gün bu gündür Suriyeli Rumlara sunulan söylemsel bir kaynağı ifade ediyor.

Baasçı Suriye ve Cumhuriyetçi Türkiye'deki Rum topluluklarına müzakere için tanınan alanı değerlendirmeden önce Baasçılık ile Kemalizm arasında yapılan karşılaştırmayı gerekçelendirmek gerekiyor.[29] Her ne kadar her ikisinin de yekpare hareketler olarak görülmemesi gerekse de, iki ideolojinin de kurumsal ve ideolojik öncüllerinden hareketle uyguladıkları temalar ve pratikler üzerinden ortak bir zemin tarif edilebilir. Başka bir deyişle, devrimci olduğunu iddia eden her iki hareket de, aslında Tanzimat, Hamit ve Jön Türk rejimlerinin başarısızlıklarıyla sürekli diyalog halindeydi.[30] Her iki hareket de yozlaşmış, verimsiz ve kemikleşmiş seçkinleri –Türkiye'de Jön Türkler, Suriye'de Ulusal Blok– kovduğunu iddia ediyor ve miadını doldurmuş, muhafazakâr ve hiyerarşik sadakat bağlarını bozmanın bir yolu olarak sekülerliğe vurgu yapıyordu. Her iki ideoloji de tarihsel olarak Jön Türk geleneğiyle aynı doğrultuda, "halka rağmen, halk için"[31] yapılacak bir devrime katkıda bulunacak modernleştirme ve gerçek eşitliğin potansiyel aracı olarak parti ve orduya dayandılar ve hem Suriye hem de Türkiye siyasetinde 20. yüzyılın büyük bir bölümü boyunca gerçekleştirilecek bir askeri darbeler dizisini başlattılar.[32] Baasçılık, tıpkı kendisinden önce Kemalizm'in yaptığı gibi

---

29- İkisi arasındaki paralelliklere daha önce şurada işaret edilmişti: Roger Owen, "Modernizing Projects in Middle Eastern Perspective," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde (Seattle, WA and London: University of Washington Press, 1997), s. 245-51.

30- Martin Kramer, *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East* (New Brunswick: Transaction, 1996), s. 174.

31- CHP tarafından resmi olarak benimsenmese de bu slogan, Kemalizm'in sert ideolojik paternalizmini eleştirmek amacıyla Türkiye solu tarafından sıklıkla gündeme getirilmiştir. Bkz. Fikret Başkaya, *Paradigma'nın İflası: Resmi İdeolojinin eleştirisine Giriş*, (Özgür Üniversite Yayınları, 2012), s. 188.

32- Suriye ordusuna azınlıkların dahil edilmesi üzerine bkz. Eyal Zisser, "The Syrian Army: Between the Domestic

ideolojik çekirdeğindeki maksimalist milliyetçilik anlayışını imtiyazlı bir konumda korurken, 19. yüzyılın diğer pan-milliyetçilikleriyle – Rus Pan-Slavizmi, Hamit Pan-İslamcılığı ve Jön Türklerin Pan-Turancılığı– aynı teorik varsayımları paylaşıyordu.[33]

Sömürgeciliğe veya sömürgecilik tehdidine karşı direniş, Baasçı ideolojinin ana ilkelerinden birini oluştururken, Anadolu'nun Britanyalı, Fransız ve Yunan güçler tarafından kısa süreli işgali ve bunu izleyen Kurtuluş Savaşı Türk milliyetçiliğinin Kemalist versiyonunu şekillendiren travmatik bir deneyim oldu. Baasçı ifadede devletçilik *markaziyya shadida* (güçlü merkeziyetçilik) şeklini alırken Türkiye'de devletçilik çağdaş Kemalizm'in altı temel ilkesinden biri oldu.[34] Devlet ve toplum üzerinde kontrol kurma yöntemleri açısından da benzerlikler vardı: bir seçmen grubu olarak heteredoks topluluklarla kurulan göreli ittifaklar, (Türkiye'de Aleviler, Suriye'de *Alawi*'ler, Dürziler ve İsmaililer)[35] tek parti yönetimi, liderin kişi kültü[36] ve spor kulüplerinin ve gençlik kulüplerinin, okulların ve gazetelerin milliyetçi endoktrinasyonun emrinde olması.[37]

---

and the External Fronts," *Middle East Review of International Affairs* 5: 1 (Mart 2001), s. 5 ve "Appearance and Reality: Syria's Decisionmaking Structure," *Middle East Review of International Affairs* 2: 2 (Mayıs 1998), s. 86.

33- Pan-İslamizmin, Pan-Arabizm üzerindeki entelektüel etkisi için bkz. Deringil, *The Well-Protected Domains,* s. 44–67.

34- Baasçı devletçilik üzerine bkz. Kramer, *Arab Awakening and Islamic Revival*, s. 190.

35- Alevi azınlığın tarihsel olarak Halk Partisi'nin tabanını oluşturması üzerine bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, (London: I.B. Tauris, 2007), s. 178 ve Tord Olsson, E. Ozdalga ve C. Raudvere. (ed.), *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives* (Istanbul: Swedish Research Institute, 1998), s. 73-9. Baasçı Suriye'de dini azınlıkların politik olarak en yüksek düzeyde temsil edilebilmeleri üzerine bkz. Nikolaos van Dam, "Sectarian and Religious Factionalism in the Syrian Politicsl Elite," *Middle East Journal* 32: 2 (Bahar 1978).

36- Türkiye'de lider kültü üzerine daha fazla bilgi için bkz Joel S. Migdal, "Finding the Meeting Ground of Fact and Fiction: Some Reflections on Turkish Modernization," S. Bozdoğan ve R. Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde (Seattle and London: University of Washington Press, 1997), s. 258; Michael Meeker, "Once There Was, Once There Wasn't: National Monuments and Interpersonal Exchange," Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde (Seattle, WA and London: University of Washington Press, 1997), s. 157-91. Esad üzerine oturtulan lider kültü için bkz. Simon Payaslian, "Diasporan Subalternities: The Armenian Community in Syria," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 16: 1/2 (2007), s. 114.

37- Türkiye örneğinde milliyetçi düşünceyi yaymanın en temel aracı, 1932 yılından sonra inanılmaz bir hızla tüm yurtta açılan Halkevleri olmuştu. Bkz. Kemal Karpat, "The People's Houses in Turkey: Establishment and Growth," *Middle East Journal* 17: 1/2 (Kış-Bahar 1963), s. 55-67.

Hatta Keith Watenpaugh bu ideolojik ve yöntemsel örtüşmenin izlerinin Arapçılığın biçimlenme yıllarına kadar geriye gittiğini öne sürdü. Buna bir örnek olarak Watenpaugh bize, Arap milliyetçiliğinin önde gelen figürlerinden biri ve Antakyalı bir Alevi olan Zeki el-Arsuzi'nin 1930'ların sonlarındaki İskenderun olayı sırasında Kemalist propagandaya açıkça karşı çıktığını ve Türk milliyetçilerinin Hatay için yürüttükleri mücadelede kullandıkları ideolojik aygıttan pekâlâ etkilenmiş olabileceğini hatırlatır.[38]

Bu uzun benzerlikler listesine rağmen, Türkiye ve Suriye'deki azınlık politikalarının yapısı şaşırtıcı derecede farklıdır. Arap milliyetçiliği (*al-qawmiyya al-'arabiyya*) dilsel homojenlikten faydalanırken, Türk milliyetçiliği kesinlikle farklı bir nitelikteydi. Tüm milliyetçi projeler gibi, Arjun Appadurai'nin "ulusal *ethnos*" olarak adlandırdığı kavramın ortaya çıkarılması için çok miktarda 'icat etme,' nüfus mühendisliği ve homojenleştirme politikasını işletmesi gerekiyordu.[39] Geç milliyetçiliğin bir örneği olarak Türk milliyetçiliği, elindeki etnolojik malzemeyle çalışmak zorundaydı. Yunanistan'la dinsel temelde yapılan zorunlu mübadelenin ardından 1920'lerde Türkiye'nin ezici bir çoğunluğu Müslümandı, ancak dil ve etnisite anlamında heterojen olmayı sürdürüyordu. Bunun Türk sekülerliği üzerinde törpüleyici bir etkisi oldu. Çünkü Halifeliğin 1924'te kaldırılmasına ve Osmanlıcılık yaptıklarından şüphelenilen muhafazakâr dini çevrelere sert bir baskı uygulanmasına rağmen İslam başlangıçtan beri Türk kimliğinin önemli yapı taşlarından biriydi.[40]

Bu belirsizlik güncel Türk siyasetine kadar uzandı. Bruce Masters'ın sözleriyle: "Türkiye'yi yöneten seçkinler bir yandan Atatürk'ün seküler dünya görüşüne inatla sarılırken, diğer yandan kurtarıcıya

38- Watenpaugh, 'Creating Phantoms,' s. 376-9.

39- Arjun Appadurai, *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger* (Durham, NC and London: Duke University Press, 2006), s. 4.

40- Zürcher, *Turkey: A Modern History*, s. 167.

onursal Gazi unvanının verilmesini garipsemezler."[41]

Sonuç olarak Türk devletiyle tamamıyla bütünleşmeleri uygun görülmeyen gayrimüslimler, vatandaşlık haklarının tümünü kullanmaktan mahrum edildiler.[42] Gayrimüslimlerin siyasal anlamda dışlanması 1980'deki askeri darbe ve sonrasında Türk-İslam sentezi ideolojisinin ortaya çıkışıyla birlikte derinleşti. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Hıristiyanlara, yerliliklerine ve resmi olarak vatandaş olmalarına rağmen, mütemadiyen istenmeyen misafirler, 20. yüzyılda Türk mahkemelerinin çok sayıda kararında yinelenen anayasaya aykırı terimle, "yerli yabancılar" olarak muamele edildi.[43] Özellikle İstanbul Rumları, kendilerini Batı Trakya'da yaşayan Türk azınlıkla karşılaştırıldıkları olumsuz bir mütekabiliyet kısır döngüsünde buldular. Tarihsel olarak her iki azınlık da Türk-Yunan ilişkilerinin dönemsel açmazlarına kurban giderek, her iki ülkede dış politikaya yön verenlerin ellerindeki birer pazarlık kozu ve baskı noktası işlevi gördüler.[44] Türkiye'nin Yunanistan'a coğrafi yakınlığının ve özellikle Kıbrıs Sorunu'nun Rum toplumu üzerinde kötü etkileri oldu. Çok yakın bir geçmişte Türk milliyetçileri ve ana akım medya Rumları "beşinci kol" ve Patrikliği de "Türkiye'nin içindeki Vatikan" olarak resmediyordu.[45]

41- Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World*, s. 198.

42- Kerem Öktem, *Angry Notion: Turkey since 1989* (London: Zed Books, 2011), s. 26.

43- Meropi Anastassiadou ve Paul Dumont, *Oi Romioi tis Polis, Travmata kai Prosdokies* (Atina: Estia, 2007), s. 15. Ayrıca bkz. Soner Çağaptay, "Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s," *Middle Eastern Studies* 40: 3 (2004), s. 86-110; Ayşe Kadıoğlu, "3Milletini Arayan Devlet: Türk Milliyetçiliğinin Açmazları," *Türkiye Günlüğü* 33, s. 91-111; Dilek Kurban, "Unravelling a Trade-Off: Reconciling Minority Rights and Full Citizenship in Turkey," *European Yearbook of Minority Issues*, cilt. 4 (The European Centre for Minority Issues, 2006), s. 341-71; Baskın Oran, *Türkiye'deki Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama* (İstanbul: TESEV, 2004).

44- Azınlıklar konusunda iki ülke arasında mütekabiliyet ilkesinin sistematik olarak suistimal edilmesine ilişkin bkz. Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity: Greek and Turkish Minorities, Law, Religion and Politics* (İstanbul: Bilgi University Press, 2008).

45- İstanbul Patrikliği'nin Türkiye'ye karşı uluslararası komploların hazırlandığı bir merkez olduğuna ilişkin milliyetçi takıntı Mehmet A. Birand'ın şu makalesinde çok canlı bir şekilde resmedilmişti: "Türkiye'nin Patrikhane yaklaşımı bir devrimdir..." *Milliyet*, 9 Aralık 2010. Ayrıca bkz. Anastassiadou ve Dumont, *Romioi tis Polis*, s. 214-22.

Bir Suriye ulusunun tasavvur edilmesi için bunun tam tersi bir vurgu yapılmalıydı. Geriye dönüp Antonius'un anlatısına bakıldığında, dilsel ve kültürel olarak homojen bir nüfus olarak yeni ulusal *demos*un inşası, kısmen yerel Ortodoks Hıristiyanların Arap halkının tarihine kabul edilmesine dayandı. Suriye Devleti'nin kurucu üyeleri olan ve Lübnan'a tezat oluşturacak şekilde ülkenin her yerinde sayıca azınlıkta bulunan Arap Hıristiyanları, Suriye için ayrılıkçı bir tehdit teşkil etmiyordu.[46] Suriye'deki Hıristiyan algısı ile İstanbul Rumları ve Ekümenik Patriklik'in Türkiye'deki algılanışı arasındaki fark çarpıcıydı; çünkü Kemalist zihinlerde Ekümenik Patriklik, Türkiye'nin bölündüğü ve Anadolu'nun sömürge yönetimi altına girmeye en çok yaklaştığı 1920'lerin senaryosu olan "Sevr Sendromu"nun sembolik hatırasıydı. Sonuç olarak Türkiye Cumhuriyeti Parlamentosu'na Rum milletvekillerinin seçilmesiyle aynı zamana rastlayan 1950'lerdeki Demokrat Parti hükümeti dönemindeki kısa bir ara dışında, 20. yüzyılda gayrimüslimler devlet memurluklarında bulunmaktan men edildiler. Bu durum yalnızca başkanlık makamını ilgilendiren bir istisna haricinde (Suriye Anayasası'nın 3. maddesi) Baas üyeliği ve Bakanlıklar da dahil olmak üzere Hıristiyanların tüm kamu görevlerine gelebildikleri Suriye'yle bir kez daha çarpıcı bir tezat oluşturur. Suriye siyasal hayatına Rumların katılımı bu nedenle göreceli olarak yüksektir.[47]

Eğitim ve Kilise konusunda, her ikisi de 'neo-*millet* sistemi' olarak açıklanabilse de, Kemalist ve Baasçı politikalar birbirine tezat siyaset çerçeveleri uygulamışlardır. Türkiye örneğinde okullar ve kiliseler, başka zamanlarda çelişen, bu durumdaysa birbirlerinin yerine geçen sekülerist ve *millet* sistemi ilkelerinin uygulanması yoluyla bir dizi kısıtlamaya tabi tutuldu. Hem "özel" hem de "azınlık" okulu olarak görülen Rum okullarına sadece "Rum asıllı" (625/1965. nolu

---

46- Fiona McCallum, "Christian Political Representation in the Arab World," *Islam and Christian-Muslim Relations* 23: 1 (Ocak 2012), s. 11.

47- *age.*

yasa, 25. madde) öğrencileri kabul etme izni verildi. Türk yöneticiler "Rum" terimini böyle etnik bir şekilde yorumlayarak Arnavut ve Sırp Ortodoks öğrencilerin okullara kabul edilmesine izin vermediler. Aynı zamanda "Rum" teriminin, hukuki olarak neo-*millet* temelinde, Doğu Ortodoks inancından Türk vatandaşı olarak yorumlanması Rum Katoliklerinin ve Türk vatandaşlığı olmayan Yunanların azınlık okullarına gitmesini yasal olarak engelleyerek, öğrenci sayısının tarihin en düşük düzeyine gerilemesine neden oldu. 2012 itibariyle Rum azınlık okullarının tüm seviyelerinde toplam 220 öğrenci vardı.[48] Buna ek olarak akademik müfredat Milli Eğitim Bakanlığı tarafından sıkıca izleniyor ve haftalık Yunan dili dersleri mutlak minimumla (dört ila yedi saat) sınırlandırılıyor. Mevcut durumda Patriklik üzerindeki en bariz baskı şekli ise Türk Devleti'nin ona tüzel kişilik tanımayı ısrarla reddetmesi.

Suriye'yle olan tezat bu sefer de etkileyici. Hıristiyan Kiliseleri resmen Suriye toplumunun ayrılmaz bir parçası olarak tanınırken, Hıristiyan bayramları resmi tatil olarak kutlanıyor, açık alanlarda kitlesel geçit törenleri ve devlet televizyonunda yayınlar yapılıyor. Başka bir neo-*millet* uygulamasıyla dini gruplar (*tawa'if*) devletle birleştirildi ve resmi devlet ideolojisinin kontrol ve endoktrinasyon mekanizması haline getirildiler. Hıristiyan gençlik kulüpleri de siyasi ve/veya yıkıcı olarak yorumlanabilecek faaliyetlerden uzak durdukları sürece devlet tarafından desteklendi. Suriye'deki Hıristiyan okulları geleneksel olarak Türkiye'dekilerden daha fazla özgürlüğe sahipti, hatta resmi müfredatın sertliği yüzünden eğitimin kalitesi hızla düştüğünden, giderek daha az sayıda da olsa Müslüman öğrencileri bile kabul ettiler.[49] Suriyeli Rum seçkinler ile Esad rejimi arasındaki samimi ilişkiyle tam bir tezat oluşturacak şekilde

48-Zoğrafyon Lisesi'nin eski müdürü, Dimitris Frangopulos'a ve Yunanistan'ın İstanbul Konsolosluğu'nda Azınlık Eğitimi Koordinatörlüğü görevini sürdüren Stavros Yolcoglu'na bana bu bilgiyi sundukları için teşekkür borçluyum.

49- Panagiotis Geros, "When Christianity Matters: The Production and Manipulation of Communalism in Damascus," (Doktora Tezi, Department of Anthropology, School of African and Oriental Studies, London, 2007), s. 35-6.

Türk siyasetindeki başlıca Kemalist güç olan, daha önce Halk Partisi olarak bilinen, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 20. yüzyıl boyunca kullandığı dışlayıcı söylem ve politikalarla Aleviler dışındaki tüm azınlıkları yabancılaştırdı.[50] Büyük oranda azınlıklara uygulanan ve pek çok Rum'un çalışma kamplarına gitmesine neden olan 1942 Varlık Vergisi, binlerce Hıristiyan'ın geçim kaynağını harap eden Eylül 1955'teki pogrom (*Septemvriana*) ve 1965'te Yunan pasaportu taşıyanların sınır dışı edilmesi gibi trajik olaylar, o tarihten beri Rumların siyasal tutum ve davranışlarını biçimlendirdi.[51]

İster devletin kontrolünü ele geçirmek ve elinde tutmak için kurulan mezhepçi bir ittifak, isterse bir imaj yönetimi uygulaması olarak görülsün, her şeye kadir bir gizli servise (*muhabarat*) giderek daha çok bel bağlayan açıkça baskıcı bir rejimin vahşeti, Hıristiyan ve Müslüman Suriyelilerin teorideki eşit vatandaşlığından pratikte çoğu zaman taviz verilmesine neden oluyor. Bu durum, araştırmacının hemen fark edeceği gibi, Rum kamusal söyleminde üst düzeyde bir oto-sansürün ve kendisiyle çatışmanın ortaya çıkmasına neden oluyor. Suriye'de konuştuğum Rumlardan birkaçı, azınlık terimini Arapçılığın kurucu üyeleri olarak tarihsel rollerine saygısızlık olarak görüp bu terime kırıldığı halde, "dinler arasındaki ilişkiler hakkında fikir yürütmek azınlıklara düşmez"[52] deyişini tekrarladı.

Suriyeli Rumların Suriye siyasal sistemine entegre olma biçimleriyle ilgili başka bir eleştiri getiren McCallum, Suriyeli Rumların hükümete ve yönetim pozisyonlarına dahil edilmesinin göz boyama olduğunu ve

---

50- Mihail V. (gazeteci, 73 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 17 Nisan 2011.

51- Türkiye'deki azınlık karşıtı politikalar için bkz. Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish Relations 1918-1974* (Atina: Centre for Asia Minor Studies, 1992), s. 207-29, 252-307. Ayrıca Samim Akgönül, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 99-332. 1942 Varlık Vergisi için özellikle bkz. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000).

52- Butros S. (İşadamı, 34 yaşında) ile yapılan görüşme Halep, 15 Aralık 2007. Hıristiyanların *aqalliyya* (azınlık) teriminden duydukları rahatsızlığa ilişkin bkz. Annika Rabo, ""We are Christians and We are Equal Citizens:' Perspectives on Particularity and Pluralism in Contemporary Syria," *Islam and Christian-Muslim Relations* 23: 1 (Ocak 2012), s, 79. Türkiye'deki Aleviler arasında benzer bir rahatsızlığa ilişkin bkz. Ruşen Çakır, "Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences," *Reform in the Ottoman Empire* içinde, s. 73-9.

Hıristiyanların, yetki sahiplerinin önemli bir desteği olmadan, kendi toplumlarına katkıda bulunamadıkları gerçeğini gizlemeye hizmet ettiğini savunur.[53] Müslüman vatandaşlarla anayasal olarak eşit ve görünüşte ayırt edilmesi olanaksız olan Hıristiyan memurlar rejime olan bağlılıklarına uyarınca "*Hıristiyan kontenjanı*"yla, bir neo-*millet* kavrayışından ibaret olacak şekilde Suriye ulusuna seküler bir şecere vermek için dikkatle seçiliyorlar. Eşit yurttaşlık ile dini kimliklerin somutlaştırılması arasındaki bu gerilim, her bir ayrı mezhep için ayrı kişisel statü temelli hukuk mahkemelerinin varlığında da daha da net bir şekilde ortaya çıkıyor. 2010 itibarıyla bu mahkemelerin yetki alanı, miras davalarını da kapsayacak şekilde genişletildi.[54]

İstanbul'da 2000'lerin başında Rumların yüksek beklentileri vardı. Çoğu Turgut Özal hükümetlerinin biçimlendirdiği yıllarda (1983-93) atılan temeller, Helsinki ve Kopenhag zirvelerinden (1999, 2002) beri var olan AB'ye giriş havucu ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) iktidara gelişi, Türkiye'nin Rum nüfusu için yeni bir dönemi işaret ediyordu. Bir kez olsun Rumlarla ilgili konuların müzakere edildiği forum Atina-Ankara ekseninden uzaklaşıp Ankara-Brüksel eksenine yaklaşıyormuş gibi gözüküyor, AB'nin hazırladığı yıllık Türkiye ilerleme raporlarında, azınlık hakları belirgin bir yer kaplıyordu.[55] Aynı zamanda Hıristiyan azınlıklar meselesinde kullanılan kamusal söylem, etnik azınlık modelinden –azınlık, yakın zaman öncesine kadar Türk siyasetinde kirli bir kelimeydi– yeni-Osmanlı ruhuyla canlandırılan ve dinsel bir topluluğa işaret eden "cemaat" terimi ve kavrayışına doğru kayıyormuş gibi gözüküyordu.[56] İktidardaki

---

53- McCallum, "Christian Political Participation in the Arab World," s. 3.

54- Rabo, "'We are Christians and We are Equal Citizens,'" s. 83-8.

55- Örneğin bkz. *Commission to the European Parliament, Turkey 2012 Progress Report*, Commission Staff Working Document (Brüksel 2012).

56- Akgönül *Türkiye Rumları* içinde (s. 37-44), Rum cemaatini tanımlamak için kullanılan Türkçe terimlerin tarihçesini kısaca tartışır. En erken terim olarak karşımıza çıkan *tâife* (dini topluluk) yavaş yavaş yerini, Osmanlıların Batı'dan gelen ulus terimini de karşılamak için kullanacakları, *millet* (dini topluluk, ama aynı zamanda genel olarak halk) terimine bırakır. Nihayet Jön Türk ve Kemalist duyarlılıklar *ekalliyet* (azınlık) teriminde karar kılarlar. Yine de şu anda iktidardaki AKP'nin resmi söyleminde *cemaat* daha ağırlıklı yer tutmaktadır.

AKP bir dizi reform yoluyla (azınlık vakıfları konusundaki yasalarda değişim, yeni bir anayasa planları, azınlık dillerinin öğretilmesi konusunda liberalleşme ve devlet tarafından el konulan azınlık mallarının iadesi) ve "Fransız tipi" yerine "ılımlı, Anglo-Sakson tipi" bir laikliği harekete geçirerek, Hıristiyan toplumunu muhtemelen sadık ve sembolik olarak önemli bir seçmen grubuna dönüştürdü.[57] Yine de Rum toplumu AKP'nin resmi söylemi ile gerçek siyasi tedbirler arasında çarpıcı farklılıklar olduğunu gördü. Mayıs 2013 itibarıyla uygulamada Rumların toplumsal hayatındaki temel engellerden hiçbiri kaldırılmış değil. İstanbul'da yaşayan bir katılımcı olan Mihail V. Türk hükümetinin demokratikleşme yolundaki somut adımlarının eksikliği konusunda şöyle hayıflanıyor:

> Yasa dışı olarak el konulan camaate ait mülkler "şartlı olarak" iade ediliyor, Heybeliada Ruhban Okulu kapalı kalmaya devam ediyor, Patrikhane'nin tüzel bir kişiliği yok, okullarımız boşalıyor, mezarlıklarımız doluyor. Neo-faşizm yükselişte. Meclise bakın. Türkiye'nin dışında İstanbul'dakinden daha fazla Rum yaşıyor ve hükümetin onları geri dönmeye çağıran "sıcak davetlerine" rağmen, bir pozitif ayrımcılık tasarısı mevcut değil, ülkeye geri dönüş için gerçek bir neden sunulmuyor.[58]

Suriye Rumlarının, Türkiye Rumlarına kıyasla çok daha entegre olması nasıl açıklanabilir? Suriye Rumlarının, Suriye Arap kültürel üretimine ve hem Osmanlılardan hem de Fransızlardan kazanılan ulusal bağımsızlığa olan tarihsel katkısının, onların Suriye siyasal

---

57- Semiha Topal, "Everybody Wants Secularism But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey," *International Journal of Politics, Culture and Society* (15 Aralık 2011), s. 1. AKP'nin azınlık politikaları ve bunların İstanbul Rum ve Ermenileri arasında bulduğu olumlu tepkiye ilişkin bkz. Ali Soner, "The Justice and Development Party's Policies towards non-Muslim Minorities in Turkey," *Journal of Balkan and Middle Eastern Studies* 12: 1 (Mart 2010), s. 27-40.

58- Mihail V. (73 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 17 Nisan 2011.

yapısına dahil olmalarının yolunu nasıl açtığını görmüştük. Buna Rumların –Butros el-Bustani tarafından tasavvur edilen– ortak, İslamiyet öncesi bir Suriye'nin hatırlatıcısı olmaları ve Suriye ulusunun "doğal" bir parçası olmasını sağlayan yerlilikleri ve büyüklükleri, ama hepsinden önemlisi de sadık bir nüfus olmaları da eklenmelidir. Türk milliyetçiliğinin, ilk dönemlerinden beri taşıdığı hem dil hem de din kaygısı, Türkiye Rumlarının böyle bir kavramsallaştırmaya gitmesini imkansız kıldı. Türk milliyetçileri yakın Anadolu mirasına (*Anadoluculuk*) kıyasla, uzak Türki geçmişe giderek daha fazla vurgu yapmaya başladıkça, yabancı dili ve diniyle Rumlar bir anomali, modernite ile milliyetçiliğin birleştirici etkisinden azade kalmış parçalı bir Anadolu'nun olumsuz bir hatırası haline geldiler.

Suriye Ermenileriyle yapılacak bir karşılaştırma bu farkları daha iyi açıklayacaktır. Aynı İstanbul Rumları gibi, Halep Ermenileri de biri kadim ve biri de sonradan gelen iki alt gruptan oluşurlar: buraya Ortaçağ'da yerleşen tarihi Halepli toplumu (*Arman al Kadim*) ve Anadolu'daki 1915 katliamlarından kaçarak buraya gelen yoksul mülteciler.[59] Suriyeli Arapların bakış açısından Ermeniler dilleri ve dini kimlikleriyle diğerlerinden ayrılan, sonradan gelenlerdir. Buna bağlı olarak Suriyeli milliyetçiler, hem Fransız-Suriye krizi zamanında hem de Nasırcı dönemde Suriyeli Ermenilere zaman zaman günah keçileri gibi davranmışlardır.[60] Dahası İstanbul Rumlarıyla çok benzer bir şekilde, başka baskı şekillerinin yanı sıra, Ermeni okulları ağır bir devlet kontrolüne tabi tutuldu ve bunun da Ermeni dilinin öğretilmesine zarar veren bir etkisi oldu. 2011'deki Suriye krizinin başlamasından dört yıl önce Simon Payaslian, Suriye Ermenilerinin entegrasyona kıyasla, kültürel olarak varlıklarını sürdürmeyi önemsediklerini ve Suriye toplumuna yönelik "derin bir aidiyet hissi" içinde olmadıklarını, kendilerini asimilasyon ya da ayrılma seçeneklerinin sunulduğu

59- See Nicola Migliorino, *(Re)constructing Armenia in Lebanon and Syria: Ethno-cultural Diversity and the State in the Aftermath of a Refugee Crisis* (Oxford: Berghahn Books, 2008).

60- Payaslian, "Diasporan Subalternities," s. 103-4, 112.

bir açmazda bulduklarını savundu. Böylece onlar yaratıcı güçten ve kendilerine güvenden yoksun kapalı bir topluluk haline geldiler. Daimi bir mâdunlaştırmaya maruz olan topluluk, kendi kültürel karakteristiklerini korumak için çareyi grup içi evliliklerde, "etnik temelde adam kayırma"da ve siyasal bir içe kapanmada buldu. Bunun sonucunda ortaya çıkan klostrofobi giderek artan sayıda Ermeni'nin göçmenlik biçimini alan bir "çıkışı" tercih etmesine neden oldu.[61]

Topluluğun hem içinden hem de dışından neredeyse aynı baskılarla karşılaşan Türkiye Rumları da gitmeyi seçtiler. Sonuç olarak hem İstanbul hem de Suriye Rumları, 2011 öncesi iddia edilen rakamlara göre, Suriye'deki sayılarını 500.000-800.000, İstanbul'daki sayılarını ise 3000-4000'e kadar düşürecek şekilde, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya giden göçmen topluluklarıyla geniş bir diyaspora oluşturuyorlar. Ancak bu konuda resmi bir istatistik bulunmuyor.[62] Tehlikede olma hissiyatının ötesinde, akrabalık ağları ve uluslararası bağlantılar da onların göçmenlik yapılarında bir rol oynuyor. Payaslian'ın sözleri akla geliyor: "Ne var ki diyaspora toplulukları için üyelerinin göç etmesi ('beyin göçünün' bir devlet veya sosyal yapıya yaptığı gibi) insani ve maddi kaynakların, o topluluğun canlılığının ve yaşama yeteneğinin kaybının ifadesidir."[63] Nüfusun azalması, İstanbul'un Rum toplumu için şu anki en yakıcı tehdidi oluşturuyor.

Üç isimli bir adam: İstanbul'da Antakyalı bir Rum

Hannah-Can-Yanis üç isimli bir adam. Antakya yakınlarındaki Altınözü ilçesinde bulunan Tokaçlı köyünde Hannah adıyla vaftiz

61- Payaslian, "Diasporan Subalternities," s. 114, 122-3, 127.

62- İstanbullu Rumların demografik özellikleri için bkz. Victor Kotzamanis, "The Demographic Profile of the Rums of Istanbul and of Related Groups," *Meeting in Istanbul: The Present and the Future* başlıklı konferansa sunulan tebliğ, İstanbul, 30 Haziran-2 Temmuz 2006; Suriyeli Rumlar için bkz. Geros, "When Christianity Matters," s. 45.

63- Payaslian, "Diasporan Subalternities," s. 100.

edildi. Yerliler hâlâ köyü eski ismiyle anarlar: *Cneydo* (Arapça "cennet" kelimesinden hareketle). Anadili olan Suriye Arapçasını konuşan Hannah, 1970'lerde –aynı zamanda isminin Türkleştirilmiş versiyonu olan Can'ı da benimsemek zorunda kaldığı– devlet okulunda Türkçe öğrendi. 1980'lerde İstanbul'a taşındı, ama mühendislik eğitimi almış olmasına rağmen, yalnızca Balat bölgesinde Haliç'e tepeden bakan bir Rum kilisesinde, kilise görevlisi olarak iş bulabildi. Kilise Yunanistan'dan ve Balkanlardan gelen turistler ve hacılar arasında çok popülerdi, o da Yanis adını alması ve Yunanca öğrenmesi gerektiğini hissetti. Ailesinden Antakya'da, Atina'da ve Almanya'da olanlar var. Kendisi gibi Tokaçlı'dan olan Rakhel'le evlendi; her ikisi de Rum Ortodoks okullarına giden ve Arapça, Türkçe ve Yunanca konuşan iki çocukları var. Onunla 2010 yılında, kızı İrini'nin beşinci yaş günü partisi için etkileyici bir yemek hazırladığı kilise bahçesinde tanıştım. Ziyaretimden önce telefonla konuştuğumuzda bana bir sürprizi olduğunu, bunu kızının doğum günü partisi için özel olarak hazırladığını söylemişti. On beş dakikalık bir otobüs yolculuğunun ardından kiliseye vardım. Akşam yemeği güzel bir şekilde devam ederken, aniden birkaç yüz metre ötemizde sürüyle havai fişek patlayıp gökyüzünü kapladı. Can, yüzünde bilmiş bir gülümsemeyle "Bunu İrini için ben ayarladım" dedi. Yakınlarda atılan havai fişeklerle İrini'nin doğum gününün tarihi arasındaki mantıksal bağlantıyı kurmam biraz zamanımı aldı. İrini (adı Yunancada "barış" demekti) 29 Mayıs'ta, Konstantinopolis'in fethinin resmi kutlamalarının yapıldığı Fetih Günü'nde doğmuştu. Belediye, geleneksel olarak Haliç'e bakan Bizans surlarına yapılan Osmanlı saldırısının dramatize edilmiş canlandırmalarını içeren yıllık şenlikler organize ediyor. Bu kutlamalar Mehter takımının, bugün bölgede yaşayan dini olarak muhafazakâr, kırsal göçmenlerden oluşan coşkulu kalabalıkların arasındaki gösterisiyle başlıyor. Bunun ardından megafonlardan oldukça alışılmadık bir anons duyuluyor: "Fethin mesajı dünya barışıdır. İstanbul'un fethi dünya medeniyeti için yeni bir çağın işaretini vermiştir." Daha on beş yıl önce aynı fetih kutlaması, şiddetli bir

hengâmenin patlak vermesinden korkan Rumların kendilerini evlerine kapatmasına neden olmuştu, ama şimdi şakalaşıyor ve yemek yemeye devam ediyoruz.

Hannah-Can-Yanis daha iyi bir iş bulmak için Hatay bölgesinden İstanbul'a gelen, Arapdilli Ortodoks Rumların pek çok açıdan tipik bir örneği. Antakyalı Rumların çoğu Rum kamusal hayatına katılmaya hevesli olsa da, yerel Rumlarla karıştıkları yirmi yılın ardından, çoğu zaman onlara hâlâ "ikinci sınıf Rumlar" veya –daha kötüsü– yabancılar olarak davranıldığından şikâyet ediyorlar. Bu ötekilik algısı gündelik dilin muğlaklığına da yansıyor. Kulağa daha Yunanca gelen "Antakyalılar" tabiri resmi olarak daha çok kullanılırken, "Arapdilliler" terimi, "*yemisan ta skholia aravofonous*" ("Okullarımız Arapdillilerle [Arapça konuşanlarla] doldu") deyişindeki gibi çoğu zaman aşağılayıcı bir biçimde kullanılıyor veya onları tanımlamak için günlük konuşma Türkçesinde ırkçı ve kötüleyici imalar taşıyan "Araplar" kelimesi tercih ediliyor.[64]

Antakyalı Rumlar tarihsel sürecin sonunda hasbelkader Yunan değil Türk vatandaşı oldular. Resmi olarak –1342'den sonra Şam'a taşınan– Antakya Patrikliği'nin cemaatinin bir parçası olan bu Ortodoks Hıristiyanlar, yerlisi oldukları İskenderun 1939'a kadar bir Fransız mandası olarak kaldığı için, Türkiye ve Yunanistan arasında yapılan 1922 mübadelesine dahil edilmediler. İskenderun itilafı sırasında Arap Rumların çoğu, bölgenin yerlisi olan Ermenilerle birlikte Fransız mandası tarafından usulüne uygun bir şekilde organize edilen ve Türk askeri müdahalesi sayesinde hızlıca göz ardı edilen ve hile karıştırılan plebisitte, Arap davasını desteklediler.[65]

Eski Osmanlı vilayeti Antakya'nın Hatay ismiyle Türkiye Cumhuriyeti'ne yeniden bağlanmasıyla bu azınlık grubu kendilerini hem

---

64- Hrant Dink'in 2007 yılında öldürülmesinden beridir Türkiye'de nefret söylemi üzerine literatür büyümektedir. Bkz. Yasemi İnceoğlu, *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları* ve Altuğ Akın vd., *Yeni Medyada Nefret Söylemi* (İstanbul: Kalkedon, 2010).

65- Watenpaugh, "Creating Phantoms," s. 373.

dini merkezlerinden koparılmış hem de (Temmuz 1923'te imzalanan) Lozan Antlaşması'nda bir yasal tanınmadan yoksun bırakılmış olarak buldu. Antakya'da büyükçe bir Suriyeli azınlık var olması ihtimalinden endişelenen Türk devleti onları çabucak "Rum Ortodoks" olarak tanımladı ve kimliklerinde bunun belirtilmesiyle, onların azınlık okulları ve hastaneler başta olmak üzere tüm Rum Ortodoks toplumsal yapılarına katılmasına resmen izin verildi.

Arapdilli Rumların demografik profili bu tartışmada özellikle önem taşıyor. Çoğu şehir merkezlerine göç ederken akrabalık ve mahalle bağlarını takip etme eğiliminde olan Tokaçlı köyünden gelen kırsal göçmenler. Hiçbiri İstanbul'a gelmeden önce Yunanca konuşmazken, Arapçanın sözlü kullanımı, herhangi bir Arapça eğitimi almamış olmalarına rağmen yaygın olmayı sürdürüyordu. Birinci nesil göçmenlerin eğitim seviyesinin Yunanca konuşan eski tüfek şehirlilere kıyasla düşük olması şaşırtıcı değil. Yoksullukla kuşatılmış bir şekilde, durumlarını düzeltmek için asıl olarak Rum cemaatinin ve çok nadir olarak Yunan Konsolosluğu'nun sunduğu iş fırsatları ve sosyal yardımlardan faydalanan bu göçmenlerin İstanbul'da en yoğun oldukları yerler Aksaray ve Fener bölgeleri. Antakyalılar hâlâ şu anki Rum cemaat vakıflarının yönetimlerinde olması gerekenden çok daha düşük seviyede temsil ediliyorlar. Bir vakfın müdürü, komisyon üyesi ve öğretmen gibi üst düzey makamlar Yunandilli Rumların tekelindeyken, "Arapdilli"lere verilenler genellikle kilise görevlisi ve şoför gibi daha düşük ücret ve sosyal statüdeki görevler oluyor.

Antakyalılar, sınıfsal olarak ve kır-kent bölünmesindeki konumlarının yanı sıra oy verme davranışı ve parti üyeliği konusunda da İstanbul Rumlarından ayrılıyorlar. Kısmen bugün Antakya'nın hâlâ gurur duyduğu çoğulculuğu ve hoşgörüsü sayesinde, 20. yüzyılda uygulanan azınlık karşıtı politikalardan görece daha az etkilendiklerinden Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) yabancılaşmış değiller. Suriye'deki dindaşlarını ve hem Suriye hem de Antakya'daki Alevilerin seküler görüşünü takip ederek, geleneksel olarak merkez sol ve

sosyal demokratik güçleri destekleme eğilimdeler.[66]

Antakyalılar İstanbul Rum toplumunun resmi olarak tanınan bir parçasını oluşturuyorlar ama dilsel, bölgesel ve sosyo-ekonomik özellikler onları diğerlerinden ayırıyor. Yunandillilerin Antakyalıların gelişine olan tepkisi, güvensizlik ile eğitimsel, kültürel ve ekonomik bir üstünlük duygusunun eşlik ettiği, sonradan gelenleri mümkün olduğu kadar çabuk bir şekilde asimile etme isteğiyle karakterize ediliyor. Payaslian'ın tartıştığı şekliyle 1915 Ermeni göçmenlerinin Halep'in "Kadim Ermenileri" tarafından soğuk bir şekilde karşılanmasıyla arada çarpıcı bir benzerlik var.[67] Demografik açıdan Antakyalılar, yaşlanan Yunandilli nüfustan daha sağlıklı bir tablo çiziyorlar. İstanbul'daki Rum nüfusun sadece beşte birini (yaklaşık 800 kişi) oluştursalar da, şu anki doğum oranlarına göre (çoğunun üç veya daha fazla çocuğu var) gelecekteki sayılarında göreceli olarak bir artış görülecek. Antakyalıların içler acısı bir demografik durumdan kurtulmak için görülen tek umut olduğunu kabul etseler de topluluğun "Yunanlığının" kendinden menkul savunucuları Antakyalılara daha fazla hak tanınmasının, Antakya'da olduğu gibi, en sonunda Patriklik'in "Araplaşmasına" neden olacağından endişe ediyorlar.[68] İronik olarak Antakyalılar konusundaki Rum söylemi "Rumlukla (*Romiosini*) hiçbir alakaları yok" tipi açıklamalardan,[69] "onlar en eski Hıristiyanlar"a kadar bir çeşitlilik gösteriyor. Başka bir deyişle onlar Rum toplumunun pek çok nüfuzlu üyesi tarafından hem bir çözüm hem de bir sorun olarak görülüyorlar.

66- Hannah A. (kilise görevlisi, 39 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 28 Nisan 2011, Semir Y. (öğretmen, 39 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 14 Nisan 2011 ve İbrahim A. (emekli terzi, 47 yaşında) ile yapılan görüşme, Antakya, 19 Aralık 2007.

67- Payaslian, "Diasporan Subalternities," s. 103.

68- Markos Komondouros ve Lisa McEntee-Atalianis, "Language Attitudes, Shift and the Ethnolinguistic Vitality of the Greek Orthodox Community of Istanbul," *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 28: 5 (2007), s. 382. İktisadi bir uyuşmazlığı Kudüs Patrikliği bağlamında Helenizm ile Arabizm arasındaki bir çatışma olarak sunan bir çalışma için bkz. Itamar Katz ve Ruth Kark, "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and its Congregation: Dissent over Real Estate," *International Journal of Middle East Studies* 37: 4 (2005), s. 509-34.

69- *Meeting in Istanbul: The Present and the Future* Konferası, 30 Haziran-2 Temmuz 2006, düzenleyen Zoğrafyon Mezunları Derneği, İstanbul, Hilton.

Çocuklarını Rum Ortodoks okullarında gönderen Antakyalıların çoğu, Yunandilli gruba asimile olma ihtimalinin farkında ve aslında pek çoğu bunu istiyor da. Yine de dilsel asimilasyon sancılı bir deneyim. Azınlık okulları birbirine karşı olan iki milliyetçiliğin (Yunan ve Türk) azınlık çocuklarının sevgisini ve güvenini kazanmak için muazzam bir kuvvetle çarpıştığı alanlar. Rum çocuklar genellikle devletin müfettişleri tarafından asılması istenen, Türk milliyetçiliğinin çiğ sembolleriyle (bayraklar, Atatürk büstleri, ortaçağdaki Sultanların ve efsanevi Türk Hanlarının resimleri) bezenmiş okul koridorlarından geçip girdikleri sınıfta bir yandan Türk tarih kitaplarındaki tartışmalı anlatıyı okurken, diğer yandan Yunan öğretmenleri onların Helenistik köklerini sözlü olarak yeniden doğruluyor. Rum okulundaki bir öğretmenin Antakyalı genç öğrencilerine "sizler Büyük İskender'in askerlerinin soyundan geliyorsunuz" dediği söyleniyor.[70] Bir azınlık okuluna gitmenin nedenleri arasında ırkçılıktan ve/veya zorbalıktan uzak, parasız ve Hıristiyan bir eğitim almanın faydaları sayılabilir. Ancak bu hikâyenin sadece bir tarafı. Rum Ortodoks topluluğuna dahil olma, Antakyalıları Ekümenik Patriklik'in prestijli cemaatine ve uluslararası Ortodoksluğun dini merkezi olarak sahip olduğu uluslararası bağlantıların içine sokabilir. Aynı zamanda bir Antakyalı için, bir Rum okuluna gitmek Yunanistan'da okuma ihtimalini arttırıyor ve Yunan, yani AB vatandaşlığı alma olasılığı yaratıyor.[71]

Antakyalılar kesinlikle bir diyasporalaşma sürecinden geçiyorlar, şöyle ki: a) Türkiye, Yunanistan, Almanya ve Amerika kıtasında ve başka yerlerde bulunan topluluklarıyla dağılmış bir etnik grup haline geliyorlar; b) Helenistik, proto-Hıristiyan ve Ortaçağ dönemlerinde bir dünya başkenti olarak zengin bir mitolojinin bahşedildiği yerlisi oldukları Antakya'nın bir "merkez" olarak kolektif hafızasını sürdürüyorlar; c) Barındıkları ülkede ikili bir yabancılaşmaya maruz

---

70- Mihail K. (üniversite öğrencisi, 19 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 30 Mayıs 2011.

71- Maria Y. (kilise görevlisi, 43 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 28 Nisan 2011.

kaldılar, Yunan-Rum toplumu tarafından "Araplar," Müslüman çoğunluk tarafından da gayrimüslim olarak görüldüler; d) Antakya'nın Atina ve İstanbul'a alternatif bir Rum Ortodoks merkezi olarak tarihine yapılan vurguyla, anayurdun idealize edilmesi pratikleri yaygın; e) Senede en az bir kez, köylerindeki kilisenin festival gününde yapılan düzenli ziyaretlerle anayurtlarıyla olan ilişkilerini sürdürüyorlar. Bunlara ortak anadilin (konuşulan Arapça) ve dinin "başlangıçtan beri var olan" niteliğinin yanı sıra hem hemşerilik dernekleri hem de İstanbul'da yaşayan Antakyalılar arasındaki yerleşme ve evlilik kalıplarıyla yeniden yaratılan akrabalık ve mahalli bağları da eklemeliyiz.

Bugün diyasporalar "varoluş" kimliklerinin de ötesine geçerek, yaygın olarak bir "haline gelme" süreci olarak kabul ediliyor. Geçmişin kolektif hafızasının, dağılmanın kişisel deneyimiyle birleştirildiği bu süreçte, tüm bunlar gelecek kuşaklara da aktarılıyor.[72] Dolayısıyla diyasporalar "çok kuşaklı kimlikler" olarak anlaşılıyor.[73] Henüz iki nesildir İstanbul'da yaşamakta olan Antakyalılar şu anda bir "etnisitenin yeniden yapılanması" sürecinden geçen, oluşmakta olan bir diyaspora toplumu.[74] Dahası bu sürece bir topluluğun içindeki mâdun bir topluluk, bir azınlığın içindeki bir azınlık olarak giriyorlar. "Rumluğa" dahil olurken aynı anda iki değil, üç ayrı kültürel koda Arap, Yunan ve Türk'e atıf yapmak zorunda bırakılıyorlar. Her nesil bu kodlara farklı oranlarda maruz kaldıkça, insan onların İstanbul Rumlarının mikro yönetimine girişinin ne kadar başarılı olacağını merak ediyor. Klasik diyaspora ikilemiyle karşılaşan Antakyalılar, kendi kültürel özellikleri pahasına egemen Yunandilli gruba asimile olmak ile Türk toplumunda tam bir marjinalleşmeye uğramak ara-

---

72- Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* içinde (London: Lawrence & Wishart, 1990), s. 225; Khachig Tölölyan, "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment," *Diaspora* 5: 1 (1996), s. 15-19.

73- Kim Butler, "Defining Diaspora, Refining a Discourse," *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10: 2 (Sonbahar 2001), s. 192; Brubaker, "The 'Diaspora' Diasporas," s. 7.

74- Tölölyan, "Rethinking Diaspora(s)," s. 3.

sında seçim yapmak zorunda bırakılıyorlar. Antakyalıların önünde dört farklı yol var: Araplaşma, Helenleşme, Türkleşme ve melezleşme.

Araplaşma, Ortadoğu'daki Doğu Ortodoks Kilisesi için yaygın bir korkuyu teşkil ediyor ve Kilisenin bölgedeki tarihsel haklarına dolaysız bir tehdit olarak görülüyor. Antakya Patrikliği bunun bir örneğini oluştururken benzer bir süreç Filistin'de de birkaç on yıldır işliyor.[75] Arapların doğum oranları konusundaki yarı-ırkçı önyargılar çoğu zaman bu tartışmaların çerçevesini oluşturuyor.[76] Yine de söz konusu İstanbul olduğundan Araplaşma pek mümkün gözükmüyor. Herhangi bir şekilde Arapça eğitim almaktan mahrum kalan Antakyalılar, Yunanca konuşan Rumlar ve Türkçe konuşan toplumsal çoğunluk karşısında Payaslian'ın "asimetrik melezleşme"[77] dediği etkiye maruz kalıyorlar. İstanbul Rumları üzerine yapılan son çalışmalar Türkçeye doğru dilsel bir kayışı kanıtladığından, hem Yunandilli Rumlar hem de Arapdilli Rumlar için dilsel Türkleşme de muhtemel.[78] Yine de topluluk üyelerinin Yunancaya atfettiği büyük sembolik değer ve halihazırdaki eğitim sisteminde yapılacak iyileştirmeler bu eğilimi hafifletebilir.[79] Son ve belki de en muhtemel senaryo ise toplumun, bu terimin post-kolonyal teoride kullandığı şekliyle, kademeli olarak "melezleşmesi" yani kültürel girdilerin tesadüfi bir karışımındansa yaratıcı ve üretken bir uzlaşma ve sentez sürecidir.[80]

Antakyalılar, topluluğun mekanizmalarına katılımlarını arttırabilmek ve çocuklarının daha iyi bir geleceğe sahip olma fırsatlarını geliştirmek için şimdiden asimilasyon yolunu seçmiş gibi gözüküyorlar. Geçtiğimiz son birkaç yıldaki deneyimler bu eğilimin, Yu-

75- Katz and Kark, "The Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem," s. 509-34.

76- Semir Y. (öğretmen, 33 yaşında) ile yapılan görüşme, İstanbul, 14 Nisan 2011.

77- Payaslian, "Diasporan Subalternities," s. 122.

78- Komondouros and McEntee-Atalianis, "Language Attitudes, Shift and the Ethnolinguistic Vitality," s. 377-8, 382.

79- agm, s. 382.

80- Robin Cohen, "Creolization and Cultural Production: The Softs Sounds of Fugitive Power," *Globalizations* 4: 3 (Eylül 2007), s. 369-84.

nandilli Rumların Araplaşması değil, Antakyalıların dilsel olarak Helenleşmesine benzer bir şekilde devam edeceğini gösteriyor. İlk olarak Antakyalıların orta öğrenime olan katılımında istikrarlı bir artış var, bu da Antakyalı çocukların en sonunda Arapça, Türkçe ve Yunanca dillerinde konuşan insanlar olabileceğini gösteriyor.[81] 2006 yılında üniversite diplomasını Yunanistan'da almış olan ilk Antakyalı öğretmen, diğer Rum liselerinden farklı olarak standart Patriklik pozisyonu olan ayrımcılık karşıtlığını temel alan ve Antakyalı öğrencilere kota uygulamayan Fener Rum Erkek Lisesi'ne atandı. Daha etkileyici olanı, cemaat görevlilerinin 2007 yılında yapılan seçimlerine Antakyalı Rumlar seçmen olarak katılıp komite üyeliklerine seçildiler. Yerel Rumların pek çoğuna göre bu bir skandaldı. Rum azınlık basınında[82] çıkan bir yazıda Arapdillilerin oyları "son derece usulsüz" olarak nitelenince, Antakyalıları hedefleyen bir polis soruşturması başlatıldı, böylece tüm seçmenlerin "Rum Ortodoks" olup olmadıklarını, dolayısıyla seçimlere katılma haklarının olup olmadığını kanıtlayacak olan kimliklerini göstermeleri istendi. Antakyalı dindaşlarından kuşkulanan İstanbul Rumları, "Rum" teriminin oluşturulmuş olan muğlaklığını bir kez daha göstererek, kendi toplumlarının (azınlık) etnik kavrayışına geri dönüyorlarmış gibi gözüküyor. İstanbul Rumlarının yeni gelenlere karşı güvensizliği dil ve etnisitenin dışında yerlilik, İstanbul'a ait olmak, genellikle Eladites yani Yunanistan'dan gelen Yunanlılardan ayırt edilmek için kullanılan bir adlandırma olan *Romioi*'nin (Rum) de ötesinde *Polites* (İstanbullu) olmak gibi düşüncelerden hâsıl oluyor.[83] Antakyalılar olgusu İstanbul Rum toplumunun kendisine yönelik tahayyülüne yönelik dini, dilsel ve yerlilik açısından dolaysız bir meydan okuma teşkil ediyor. Yine de Antakyalılar hâlâ cemaate eşit üyeler olarak dahil

81- Anastassiadou ve Dumont, *Oi Romiol tis Polls*, s. 129.

82- "Theseis," *Apoyevmatini*, 10 Aralık 2007.

83- İlay Örs, "Beyond the Greek and Turkish Dichotomy: The Rum Polites of Istanbul and Athens," *South European Society and Politics* 11: 1 (Mart 2006), s. 79-94.

olma mücadelesi veriyorlar. Hannah-Can-Yannis'in sözleriyle "Ben Rum Ortodoks inancından bir Türk vatandaşıyım. Anadilim Arapça, ama ben çift dilliyim. İlk değilim ve eminim ki son da olmayacağım."

Sonuçlar

Elinizdeki derleme kitabın bu bölümünde "tesadüfi diyasporalar" olarak Türkiye ve Suriye'deki Rumlar incelendi. Onların dağılması, orijinal tek bir anayurttan çıkarılmaktan ziyade eskiden Bizans ve Osmanlı alanlarının birleştiği coğrafya üzerindeki ulusal sınırların yeniden düzenlenmesinin bir yan ürünü olarak görülüyor. Rum kimliğinin *longue durée*'sini incelememiz, etno-kültürel bir kategori olarak Rumluk ile dini bir kategori olarak Rumluk arasındaki narin dengede önemli bir devamlılık olduğunu ortaya çıkardı. Bunlardan ilkinde ortak bir Bizans geçmişine atıf yapılırken, ikincisinde ise özellikle İstanbul, Antakya ve Suriye'deki anayurtlara yönelik derin bir yerlilik bağı vurgulanır. Ben bu muğlaklığın Tanzimat dönemindeki *millet* geleneğine kadar geri götürülebileceğini ve büyük oranda 20. yüzyıl boyunca Türkiye ve Suriye'deki Rum nüfusların pozisyonlarına göre geliştiğini düşünüyorum.

Tartışmamız, süreklilikleri teslim ederken, diyasporaları dinamik olgular olarak ele almak gerektiğini de kabul etti. Brubaker'in diyasporaları varlıklardan ziyade eylem kategorileri olarak kavramsallaştırmasına dayanmamız, Rumların tutumlarını, Kemalizm ve Baasçılığın daha geniş modernleştirme programlarına olan tepkileri olarak ele almamızı sağladı. Bu bilgiler ışığında bakıldığında, Rum diasporik kimliğinin muğlaklıkları "projeleri birleştiren," "beklentileri oluşturan," "enerjileri harekete geçiren," "bağlılık duygusuna seslenen" söylemsel kaynaklar olarak işlev görüyor.[84] Bu durum modern

84- Brubaker, "The 'Diaspora' Diaspora," s. 12.

Suriye ve Türkiye'de kullanılan neo-*millet* sistemlerinin neden Rum nüfusa birbiriyle zıt etkilerde bulunan çarpıcı farklılıklar taşıdığının anlaşılmasına katkıda bulunuyor. Suriye Rumları, kendilerini kabul ettirerek Suriye siyasi yapısına göreli bir başarıyla dahil olurken, İstanbul Rumları Türk ulusundan en başından beri dışlandılar. İstanbul Rumları, aynı Suriye Ermenileri gibi, kime sadık olduğu belirsiz bir topluluk olarak görülüp, pek çok kez hedef alındılar ve siyasal güç paylaşımından sistematik olarak dışlandılar. Her ne kadar on yıllık AKP siyaseti, gayrimüslimlerin Türk toplumuna daha büyük oranda dahil olacağı vaadinde bulunsa da İstanbul Rumları hâlâ topluluklarının hayatını sürdürmesi konusunda endişeli gözüküyor.

İstanbul'da yaşayan Antakyalı Rumlar, Rumluğun bu iki ayrı yolu arasında sembolik bir köprü meydana getiriyorlar. İstanbul Rum toplumu içindeki ikircikli konumları, onları bir yandan bir göçmen topluluğu diğer yandan ise bir azınlığın içindeki azınlık olmanın olağandışı konumuna yerleştiriyor.

Hayali anayurt Antakya'yla olan bağları güçlü kalmaya devam ederken, onlar şu an bir diyasporalaşma sürecinden geçiyorlar. İstanbul toplumuna dahil olmaya çalışırken gündemlerinin çerçevesini din, yurttaşlık, dil ve yerlilikle ilişkili konular çiziyor. Etno-kültürel melezleşme seçeneği öne çıkacakmış gibi gözüküyor.

İngilizceden Çeviren:
Begüm Zorlu

ANTAKYA'DA RUM (ARAP) HIRİSTİYAN KİMLİĞİNİN GÖRÜNÜRLÜK BİÇİMLERİ

Etnisite, Ayrımcılık ve Mülksüzleştirme[1]

Şule Can ve Zerrin Arslan

2017'nin sıcak bir yaz günü Antakya'nın araç trafiğine kapalı Saray Caddesi'nden yukarı yürüyoruz. St. Paul Kilisesi tüm görkemiyle geçenleri selamlarken, Antakya'da Arap (Rum) Hıristiyanların[2] izini sürerek tarihin sakladığı ve ötelediği hikâyelere ulaşıp ulaşamayacağımızın telaşını yaşıyoruz iki arkadaş. Antakya'nın eski ve daracık taş sokaklarından birine giriyoruz. Daha önce hiç bilmediğimiz bir ara sokak olduğunu fark ediyoruz. Heyecanla avlu kapı-

---

1- Bu makale Ortadoğu Arap Halkları Araştırma Enstitüsü'nün Sivil Düşün Platformu fonuyla gerçekleştirilen "Antakya'da Yaşayan Arap Hıristiyanlar" başlıklı kitap projesinden uyarlanarak yazılmıştır. Bu etnografik çalışmada büyük emeği geçen başta Ortadoğu Arap Halkları Araştırma Enstitüsü Genel Asistanı Uğur Akgül'e ve Dr. Öğr. Üyesi Sonyel Oflazoğlu'na ve tüm enstitü yönetim kuruluna teşekkürü bir borç biliriz. Sahadaki tüm görüşmecilerimize ve Arap Hıristiyan vakıf temsilcilerine de ayrıca teşekkür ederiz. Ek olarak elinizde bulunan çalışmaya verdiği emeklerden ötürü kitap derleyicisi Haris Rigas'a teşekkürlerimizi sunarız.

2- Bu makalede Rum Ortodoks ve Arap Hıristiyan terimleri aynı cemaat bireyleri için kullanılmış olup, her ikisinin de cemaat üyelerinin kendilerini tanımlama biçimi açısından önemli olduğu tespit edilmiştir. Tarihsel ve kültürel bağlamda farklı gözüken bu terimlerin kökeni ve hangisinin "doğru" olduğu tartışmalı bir konudur. Haris Rigas bu kitapta yer alan makalesinde etnik kimlik kökenlerine dair tartışmalara, tarihsel bağlamda ayrıntılı şekilde yer vermiştir. Ancak bu çalışmanın temel tartışması "isim" polemiği değildir. Bu çalışma her ikisini de eşit önemde görmekte, fakat makalede tutarlılık olması tercihiyle ve yerelde kullanımının ağırlıklı olması nedeniyle "Arap Hıristiyan" ya da "Rum Hıristiyan" ifadeleri kullanılmaktadır.

sından içeri giriyoruz. Önümüzde tertemiz geniş bir avlu ve bize ufak gülümsemesiyle göz kırpan bir limon ağacı. Tipik bir eski Antakya evi. Sarımtırak büyük taşlarla örülü duvarlar, ufacık tahta kapısı ve içeride mozaik kalıntıları. Petros[3] karşılıyor bizi tam kapıda. Sağ kapıdan içeri giriyoruz. İçeride yoğun bir sigara kokusu. Kitaplarla dolu kıskanılası bir ofis. Kısık ışık ve içerideki serinlik rahatlatıyor bizi. Hemen kahve yapıyor bize Petros. Antakya'ya özel 'koyu' kahve. Sonra yakıp sigarasını oturuyor. Yorgun yüzünde söylenmemiş pek çok hikâyenin gizlenmişliği ve söylenecek daha ne var ki sorusunun bıkkınlığını hemencecik fark ediyoruz. Antakya'yı konuşuyoruz ve neden Arap Hıristiyanlarla ilgili bir çalışma gerçekleştirdiğimizi anlatıyoruz. Derin bir nefes alıyor Petros ve başlıyor söze:

"Her türlü inanç ve farklı kültür birlikte yaşıyoruz Antakya'da. Bu huzurun bozulmasını istemiyoruz." diyor. Antakya'nın adının birlikte yaşamayla anıldığını yakından bilen araştırmacılar olarak bu ifadenin ne kadar içten olduğunun farkında olduğumuzu belirtiyoruz. Sohbet derinleştikçe Petros başından geçenleri şakayla karışık anlatıyor. O anlattıkça biz susuyoruz. Kulağa fıkra gibi gelen yaşanmışlıklar, sosyal ayrımcılığın gündelik hayata yansımalarını bir bir su yüzüne çıkarıyor. Uzunca bir süre Anadolu'nun farklı şehirlerinde yaşamış olan Petros, ismiyle ilgili yaşadıklarının sonunda nasıl "gâvur" olarak damgalanmakla sonlandığını anlatıyor.

> Ben ismimden kaynaklı epey olayla karşılaştım. ... Üniversite öğrencisiyken ev vermediler ismim Petros ... diye. Tabii o zamanlar 1980'ler... Beni ajan sanıp, alıp götürdükleri bile oldu. Polis bile ajan sandı... Konya'da ev ararken "Sen yabancısın" dediler adımdan dolayı. Hatta "Yaa... Sen ama çok güzel Türkçe konuşuyorsun. Sen nasıl yabancısın?" dediler. Asıl kullandıkları kelime gâ-

---

3- Görüşmecilerin güvenliği açısından bu makalede yer alan tüm görüşmeci isimleri değiştirilmiştir, ancak cinsiyet ve yaş bilgileri gerçektir.

vur ya da "Sen Türkçe konuşuyorsun, nasıl Hıristiyansın?" derlerdi. Ben de derdim ki: "Ben Türkiyeliyim. Ben Antakyalı Hıristiyanım. Türkiye'de Antakya'da doğdum, büyüdüm" derdim. Hatta bir kez, Ege'de ... yüksek lisans yapıyorum. Okuldan çıktık. Arkadaşım var, Şeyhmuz... Bindik otobüse... Otobüste bir dede... Elinde kan isteme kâğıdı. Kan arıyor. Karısı hastanede yatıyormuş.
- "Hangi grup?" diye sordum.
- "O rh (+)" dedi.
- "Benimkinden" dedim. "Amca benim kanım. Veririm ben."
- "Tamam" dedi.
Şeyhmuz takıldı amcaya, "Yaa... Amca, bu gâvur!" dedi. Amca hiçbir şey demeden otobüsten indi. Adam benden kan almadı Şeyhmuz "Bu gâvur!" dedi diye. Ama burada [Antakya'da] hiç öyle bir şey olmadı... Ben üniversitede çalışırdım. ... 17 sene çalıştım üniversitede. O zamanlarda istediler, Sünni arkadaşların ailelerine, hastalarına çok kan verdim. Hiç öyle gâvur diyen falan olmadı. Burada kan alıp-vermeme gibi bir olay olmaz. (Petros, Erkek, Antakya, 64)

Büyük heyecan ve merakla başlayan bu çalışmada Petros'un deneyiminin tekil bir örnek olmadığını ve Hıristiyan olmanın toplumda ve özellikle Antakya dışında getirdiği sosyal ve kurumsal dışlanma ve ayrımcılık pratiklerinin ve uygulamalarının tarihsel olaylarla da ilişkili olduğunu gördük. Bu nedenle bu makalede yaklaşık bir sene süren ve "Hatay"[4] ilinin farklı ilçelerinde yaşayan Arap Hıristiyanlarla yapılan etnografik çalışma sonucunda ulaştığımız üç temel argüman sunmaktayız. Birincisi, bölgede Türkiye-Suriye sınırında

4- Hatay yerelde kabul ve tercih edilen isim olmadığı için bu makalede kenti ifade etmek için Hatay yerine Antakya ismi kullanılmaktadır.

yaşayan ve Arapça ibadet eden Rum Ortodoksların etnik kimliklerinin Arap ve Türk kimliği inşası sürecinde farklı dönüşümler gösterdiğini ve 'Arap Hıristiyan' kavramıyla özdeşleşen Rum Ortodoks cemaatinin etnik kökene dair kendine özgü kültürel ve sembolik sınırlar geliştirdiğini ortaya koymaktır. İkincisi, bilinmeyen ve farklı olandan sakınma neticesinde ve "Türk ulus-devletinin ve 'Türklük'ün inşası/kuruluşu" sürecinde ve sonrasında, Hıristiyan (burada yer alan tartışmada özellikle Rum kökenli) öznenin hem sosyal hem kurumsal bağlamda sistematik olarak dışlama ve ayrımcılığa uğradığını göstermektir. Üçüncüsü ise, tarihsel olarak Antakya'da Ortodoks Rum Cemaatinin çeşitli "mülksüzleştirme" pratiklerine maruz kaldığını belirtmektir.

Arap Hıristiyan tarihi, cemaatin kendi içinden, yani "içeriden tarih" yazımı biçiminde karşımıza çıkmamaktadır. Antakya'nın en eski yerlilerinden olan Arap Hıristiyanların modern Türkiye tarihinde karşılaştıkları olayların etkisi ve deneyimlerinin sosyal bilim çalışmalarında göz ardı edilmiş olduğu söylenebilir. Arap Hıristiyanların Türkiye'de karşılaştığı sorunlar ve sözlü tarihleri oldukça az araştırılmış ve dile getirilmiştir (literatürde yer alan nadir kaynaklar için bkz. Neyzi, 2004; Usluoğlu, 2012). Bu çalışmayla Antakya'daki Arap Hıristiyanların etnik kimlik ve aidiyet ifadelerinin Türk ulus-devleti ve Türk kimlik inşası süresince ve sonrasında yaşadığı toplumsal ve kurumsal dışlanma, ayrımcılık ve mülksüzleştirme deneyimlerine yer vereceğiz. Bununla birlikte, bu çalışmanın bulgularının Antakya'daki Arap (Rum) Hıristiyanların deneyimlerinin Türkiye'nin farklı yerlerinde yaşanılan deneyimlerle benzerlikler ve farklılıklar taşıdığını belirtmeliyiz.

Etnik Kimlik: Araplık, Rumluk ve Türklük

Günümüzde Antakya'da Arapça ibadet eden Rum Ortodoksların kimlik görünürlüğünün başında ikircikli etnik kimlik tartışması yer

almaktadır. Arapça konuşan ve ibadet eden topluluk kendini Arap etnisitesiyle "Rum" –sadece bir "miras" kimlik– olarak ifade etmektedir. Ancak etnisiteyi anlamak için etnik grupların kendilerini tanımlamakta kullandıkları kültürel kaynakların/sınırlarının doğasına bakmak gerekmektedir. Toplumlar kendi "grup" niteliklerini, çeşitli farklılaşmaları ve kimliksel atıfları inşa ederek geliştirmektedirler. Ulus-devletin inşası etnik kategorinin siyasallaşması ve "etnisite"nin homojenleştirilmesi gibi hedefleri içermektedir (Donnan ve Wilson, 2002). Başka bir açıdan baktığımızda, etnik sınırlar bir grubun kendi üyeleriyle diğer gruplar arasında çizdiği ya da belirlediği sınırlardır (Barth, 2001). Ancak bu sınırlar, bir grubun ya da cemaatin kendi üyeleri, ilişkide olduğu diğer gruplar ve/veya iktidar ilişkileri nedeniyle her zaman değişebilir ve farklı biçimlere girebilir. Sembolik sınırların, yani toplumların inşa ettiği sınırların tek bir sosyal ve kültürel, hatta fiziksel özellikten kaynaklandığını söylemek mümkün değildir. Harrison'a (1999) göre, farklı etnik grupların kültürel özellikleri giyim, yaşam, dil, mutfak, müzik, ritüel, dinsel inanışlar ya da bir grubu diğerlerinden ayırdığı düşünülen sembolik içerikli düşünsel tasarılardır. Etnik sınırlardan farklı olarak kültürel sınırlar, kendini diğerlerinden sembolik uygulamalarda ayırma çabası olarak görülebilir. Böylece etnik kimlik sembolizmi alanında "ben" ve "öteki" arasındaki farklılık, grup üyeleri ve diğer gruplar tarafından çizilerek biçim alırlar (Harrison, 1999).

Bu bağlamda, bu araştırmada elde edilen sonuçlardan ilki, Antakya Arap Hıristiyanları arasında ön plana çıkan önemli kimlik unsurlarından birinin etnik kimlik algısı ve aidiyet olduğudur. Tarihsel bağlamda, etnik anlamda toplumlar homojen değildir ve kendi "grup" niteliklerini çeşitli farklılaşmaları ve kimliksel atıfları inşa ederek geliştirirler. Arap Hıristiyanlar arasında da etnik kimlik algısı zaman zaman kültürel atıflar, zaman zaman da dilsel ve inançsal atıflar içermektedir. Özellikle kimlik ve aidiyete dair etno-dinsel sembollerle ilgili anlatılar, kimlik üzerine yapılan baskıları tarihsel olarak da göstermektedir:

1914'ten 1918-20'lere kadar burada çeteler vardı. Benim dedemin babası da papazdı. Sonra dedem de papaz oldu. Burada yaşardı ve evinin üstünde tahtadan yapılmış bir haç vardı. Çeteler geldi, "O haçı indireceksiniz" diye baskı kurdular. Dedem de "Bu haçı kimse indiremez, gücünüz yetiyorsa girin siz indirin" dedi. Bu çete üyeleri de içeri girmeye cesaret edemedikleri için, uzaktan ellerindeki tüfeklerle ateş edip haçı kırdılar. Yakın köylerden tanıdık kimse gelmez, aksine köylerden kimsenin tanımadığı kişiler bu çetelere dahil olup gelirlerdi. O zamanlarda çeteler daha çok uzak bölgelerden gelirlerdi. Gelip kadınları kaçırırlar. [Hıristiyan] Ağaların çocuklarını kaçırıp fidye isterlerdi. Köylerden aralarında kimse olmasa ağanın çocuğunu nasıl bilsin, onu kaçırıp fidye istesin![5] (Altınözü-Sarılar Erkek Odak Grup Görüşmesi, Görüşmeci 1).

İlhaktan önceki yıllarda Araplarda Alevi, Sünni ve Hıristiyan ayırımı yoktu. Araplık bir çatı anlayışıydı, birlik beraberlik anlayışı vardı. Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte mezhepsel ve etnik ayrılıklar başlar. İlhakla birlikte Türkiye'nin yaptığı nüfus kayıtlarıyla Samandağ'daki dedemin kardeşi İlyas, bölgenin farklı soyadları alma baskısına karşı koydukları için soyadı orijinal Yazırlıoğlu ... olarak kalır. Benim dedem ise, İskenderun'da bu hakkı müdafaa edemedikleri için soyadlarını değiştirmek zorunda kalırlar. (Andreas, Erkek, İskenderun, 65)

Antakya'da Arap Hıristiyanlar, kendilerini Arapça konuşan ve ibadet eden Rum Ortodoks olarak ifade etmektedirler. Ancak anadil

5- Çetelerin varlığını iki döneme ayırmak gerekir. 1) Birinci Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı'nın hâkimiyeti kaybetmesiyle oluşan talan çeteleri ve 2) Fransızlara karşı oluşturulan direniş çeteleri (Akyol, 2010; Duman, 2016).

olarak Arapçanın giderek unutulması nedeniyle, ibadetlerinde Türkçenin yer almaya başladığını belirtiyorlar:

> Kendimizi, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olup anadili Arapça olan Rum Ortodokslar olarak görmekteyiz. Biz burada Rum olarak addediliyoruz, ama Rumca bilmiyoruz. Kişisel olarak görüşüm; bizler tarihten beri Rumeli topraklarında yaşayan halkların torunları olarak daha çok Suriye ve Lübnan'la coğrafi olarak bağımız var. Arap Aleviler, Sünniler ile biz Ortodoks Hıristiyanları olarak ortak Arapça dilini kullanıyoruz. Son 30 yıldır Arapça anadilimizi tam olarak kullanamıyoruz. Gittikçe kopuş yaşıyoruz. İbadetlerimizi bile kısmen Türkçe yapmaya başladık. (Edvard, Erkek, Antakya, 51)

> Ben öncelikle Türkiye vatandaşıyım. Dini inancım Hıristiyan ve etnik olarak Rum Ortodoks'um. İbadet ve konuşma dilimize Arapça her ne kadar hâkim olsa da [dini] kimliğimiz Rum Ortodoks'tur. (Razık, Erkek, Antakya, 42)

Antakya'da Arap Hıristiyanlar için etnik kimliğin inşası, Arapça konuşan ve Arap kültüründe anlam bulan, ancak Rum asıllı Hıristiyan olmanın getirdiği pek çok unsurla oldukça karmaşık bir ilişkiler ağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Haris Rigas'ın da altını çizdiği üzere (bkz. s. 21 vd) Araplık ve Rumluk gibi etnik kimlik algıları Suriye ve Türkiye'de azınlık politikalarıyla yakından ilintilidir. Kendini "Arap Hıristiyan" olarak tanımlayan görüşmeciler Arapça eğitimin resmiyette olmaması nedeniyle dillerinin devamlılığından endişelerini şöyle ifade etmektedirler:

> Anne ve babam Arapça biliyor, ben de konuşabiliyorum. Biz Arap-Rum Ortodoks'uz. Yani Rumca ve Yunanca bilmiyoruz. *İncil*'i Arapça okuyor ve öyle ibadet ediyo-

ruz ama günümüzde gençler pek Arapça konuşamıyor. (Amanda, Kadın, Arsuz, 35)

Buradaki Hıristiyanların hepsi kendini Arap Hıristiyan olarak tanımlamaktadır. Ben de bu konuda hassasım, burada yaşayan insanların hepsi ortak kökene sahiptir. Bunu inkâr etmenin, farklı ifade etmenin bir anlamı yoktur. Bizim dedelerimiz de Beyrut'tan göç etmişlerdir. (Mikail, Erkek, Samandağ, 41)

Bununla birlikte hem Türkleşme süreci hem de anadilin giderek unutulması nedeniyle etnik yapı ve aidiyetin sınırları muğlak hale gelmektedir. Görüşmeciler tarafından ifade edilen ve gözlemlenen ikircikli durum "Türklük" ile "vatandaşlık" arasında kurulan bağla ilişkilidir. Türkiye vatandaşı olup bu topraklarda yaşamanın etnik kimlik ve aidiyet üzerinde belirleyici olduğu ifadesi pek çok görüşmemizde ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Rum Ortodoks Hıristiyanlık, Araplık ve Türklük olarak tanımlanan etno-dinsel kimliklerin zaman zaman geçişkenlik gösterdiği ve etnik sınırların muğlaklaştığını görmekteyiz. Bu nedenle bir kimliğe aidiyeti ifade etmenin sembolik anlamda kargaşa yarattığı görülmektedir. Türklük her ne kadar kültürel bir rol oynamasa da vatandaşlık, Türkçe dili ve Türkiye'nin asimilasyon pratikleri nedeniyle aslında bir kültürel benzeşme ya da kültürel erozyon sürecine de şahit olmaktayız.

Soyadımız farklı görünse de aslında Arapça kökenlidir. Böyle de Türk olunmaz zaten. Bizler Türkiye vatandaşı olabiliriz ama asla Türk olamayız. (Mikail, Erkek, Samandağ, 41)

Ulus-devletin vatandaşın kimlik inşasını belirleyici etkisini burada görmek mümkün. Ancak etnik aidiyetteki karmaşanın, dinsel anlamda olmadığı bazı görüşmecilerimizin ifadelerinde açıkça görülmektedir.

> Ben öncelikle Türkiye vatandaşıyım. Dini inancım Hıristiyan ve etnik olarak Rum Ortodoks'um. İbadet ve konuşma dilimize Arapça her ne kadar hâkim olsa da kimliğimiz Rum Ortodoks'tur. (Razık, Erkek, Antakya, 42)

> Ben Türk Ortodoks'um. Kendimi öyle görüyorum, çünkü Rumca bilmiyorum. Burada hiç kimse Rumca bilmiyor. İbadetlerimizi çoğunlukla Arapça yapıyoruz. Arapça dilini konuşuyoruz ama Arap kültürüyle de yaşamıyoruz. Bu bölge turistik ve daha fazla kültürle kaynaştığı için ortak bir sosyal yaşam kültürü barındırıyor. Arsuz ve İskenderun'da sadece Hıristiyanlar değil, Alevi ve Sünni herkes aynı ortak kültürü yaşamaktadır. Biz rahat kız alıp verdiğimiz gibi, diğer cemaatlerde aynı şekilde rahat bir şekilde kız alıp verebiliyorlar. Bu konuda tüm cemaatlerin aynı ortak anlayışla bir model kültür yarattıklarını düşünüyorum. (Eva, Kadın, Arsuz, 27).

Bazı Arap Hıristiyanlar için konuşulan dil ve inanç etnisite kurgusunda öncelikli yer edinmemektedir. Etnik kimliğin kökenlerine dair tartışmalarda bazı görüşmeciler Araplık ve Rumluk üzerinde dururken, bazıları ise etnik kimliğin tarihsel kökene atıfla biçimlenen bir öğe olduğunu ifade etmektedirler.

> Ben Arap Hıristiyan olduğumu düşünüyorum. Yaşadığımız bölgede tarih boyunca farklı kültürler geçmiştir. Bunun dışında istilalar ve ticaret yolları nedeniyle çokkültürlü medeniyetler olarak burada yaşamışlardır. Bu konuda ciddi bir yazılı kaynak yok. Kimi Gassaniler'den Alevilerle aynı kökene sahibiz der, kimi de burada yaşayan Sami ırkından olduğumuzu söyler. Sami ırkından olduğumuz için Arap Hıristiyan olamaz mıyız? Bura-

da yaşayan insanların kökeni Süryanilerden farklıdır. (Martin, Erkek, Samandağ, 61)

Etnik aidiyeti tanımlamadaki ikircikli konum, etnik kimliğin "uçuculuğunu" ve akışkanlığını gösterirken Türkiye'de sayı olarak "az" olan etno-dinsel grupların yaşadığı zorluklara işaret etmektedir. Tanımlanamayan (*unidentified*) bir kimlik veya Hıristiyan olduğu için "özcü" (*essentialist*) bir bakış açısıyla "dışlanan" (*excluded*) Arap (Rum) Hıristiyanların maruz kaldığı sosyal ve kurumsal dışlama ve ayrımcılık ile mülksüzleştirme farklı düzeylerde pek çok şekilde anlatılmıştır.

Sosyal ve Kurumsal Dışlama ve Ayrımcılık

Antakya'da halkların "beraber yaşama" kültürünü benimsemesi etnik-dinsel sembolik sınırların varlığına rağmen, bu sınırların sosyal gerginlik ve karşıtlıklar olarak çatışmaya dönüşmemesi için çaba harcandığına işarettir. Bu nedenle Arap Hıristiyanlar sosyal dışlanmayı Antakya'da günlük pratiklerinde çokça yaşamadıklarını belirtmektedirler. Bununla birlikte aidiyet hissettikleri etnik ve dinsel kimliğin yaşanması ve dışlanma pratikleri üzerine görüştüğümüz Arap Hıristiyanlar iki konuya dikkat çekmektedir: 1) Sosyal Ayrımcılık: Farklı şehirlerde yaşayan kişilerin ve üniversite gençlerinin dinsel kimliğin en görünür olduğu alanlarda karşılaştıkları "farklılık" söylemi; 2) Kurumsal Ayrımcılık: Yüksek kamu görevlerinde ve çeşitli üst mercilerde Arap Hıristiyanlara yer verilmemesi.

Sosyal Ayrımcılık

Arap (Rum) Hıristiyanlar için farklı olma vurgusunun başladığı adresi 'isim' olarak belirtmek mümkündür. Öyle ki hem sosyal hem de kurumsal düzeyde dışlama biçimlerinde ilk olarak "isim"le

ilgili anlatılar dikkat çekmektedir. İsimle ilgili sorunların, erkekler için askerlik gibi kurumsal zorunluluklar yerine getirilirken daha sık ortaya çıktığı ve bazı önyargılarla baş edilmek zorunda kalındığı ifade edilmektedir. Arap Hıristiyanlar genelde gelenek ile "toplumsal uyum," yani "asimilasyon" arasında bir tercih yapmak durumunda kalmış ve isim gibi çok temel bir kimlik unsuru, problemli bir karar alma-verme durumuna gelmiştir. Bir "odak grup" görüşmemizde isim konusunun nasıl müzakere edildiği şöyle aktarılmıştır:

> Erkeklere isim koyma derdi daha çoktur. Çünkü askerlik gibi zorlu bir dönem var hem de eskiden devlet dairelerinde işleri yürümezdi. Benim adım ... nüfusa yazılırken memur benim ismimi farklı, Hanefi yazmış, seneler sonra mahkeme kararı ile değiştirdim. Dedelerimiz isim koymakta çok sıkıntı çektiler. Haklılar da, o zamanlarda çocuk bir yere tıkılıp kalacak değil ya, illa dışarı çıkacak ve ister istemez farklı zorluklarla mutlaka karşılaşacaklar. Gelenek ve göreneklerimizden ödün vermemek için genellikle Arapça ve yakın isimler kullanılmıştır. Mesela Abdullah, Hannah, İlyas, İbrahim, Yusuf gibi isimler. Yurtdışında olan akrabalarımız isim konusunda bizden daha şanslılar. Orada doğan çocuklarına diledikleri ismi koyabiliyorlar. Aslında bundan dolayı da bizim mahalleyle aralarında kısmen farklılıklar olabiliyor. (Altınözü-Sarılar Erkek Odak Grup Görüşmesi, Görüşmeci 3)

Alex ise kendi deneyimini şöyle aktarıyor:

> İsimle ilgili bazen sorularla karşılaşıyoruz. Bazen İngiliz, bazen Fransız oluyoruz. Farklı şehirlerde iken bizi soran insanlara Antakyalı deyince çok şaşırıyorlar. Burada kimin yaşadığını bilmiyorlar. [Alex'in kayınbiraderi de kendi örneğiyle devam ediyor] Ben oğlumun

> adını kendi inancıma göre koymak istedim kabul etmediler. 1990'lı yıllarda bir oğlum olunca nüfus dairesine kaydını yapmaya gittik. Memur, Hıristiyan ismini kabul etmedi. "Farklı bir isim koyun." dediler. Bizde "Mümkün değil, kendi inancımıza göre isim koymak istiyoruz" dedik. Nüfus dairesinde yetkililerle görüştük, yine ikna edemedik. En sonunda dönemin valisiyle görüştük. Ancak bu şekilde, valinin yardımıyla kendi istediğimiz ismi koyabildik. (Alex, Erkek, Antakya, 60)

İsim konusunda dikkat çeken diğer bir unsur ise Hıristiyanların devlet kurumlarında ve otorite karşısındaki "muğlak" vatandaşlık konumu; doğrudan bir ayrımcı söylem olmasa bile, pek çok örnekte devletin belirlediği "makbul vatandaş" standardı (Üstel, 2005), Türk ve Müslüman isimleri içermekte olduğundan, Rum veya Arapça isimlerin norm dışı kaldığını ve kabul edilmediğini görmekteyiz. Anlatılarda Hıristiyan "özne"nin, diğer vatandaşlara kıyasla devlet kurumlarıyla pek çok kere karşı karşıya geldiğine yer verilmiştir. Yani Arap Hıristiyanlar için kendi isimleri ve inançlarıyla var olmak, ancak hem hukuki hem de toplumsal bir mücadelenin sonucunda mümkün olabilmektedir. Bu durum zaman zaman mahkemeler aracılığıyla, zaman zamanda nüfus memurlarıyla deneyimlenmiş:

> Anne ve babamla 60'lı yıllarda İskenderun'a göç ettik. İlk, orta ve liseyi İskenderun'da okudum. Okul yıllarımda isim ve inancımla ilgili sorun yaşamadım. Din derslerinden muaftık zaten. Babam ben doğduğumda adımı Mişel koymuştu. 6-7 yaşına kadar öyle kaldı. İlkokula gönderecekleri zaman, ben küçük olduğum için okula kabul edilmedim. Babam yaşımı büyütmek için mahkemeye gidince hâkim "Adını da değiştir ileride özellikle askerlikte sıkıntılar yaşamasın." dedi. Babam da hâkimin önerisiyle adımı değiştirdi. (Mahir, Erkek, Altınözü, 45)

Bir anlatıda "kimliğin" görünmez olması ve devlet kurumlarında resmi olarak "tanınmaması" (*unrecognized*) aslında ismin yok sayılması ya da garipsenmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Günümüze de uzanan kurumsal, yani resmi olarak tanınmayan "Hıristiyan" özne, vatandaşlığın başladığı nokta olan kimlik belgesi ve nüfus cüzdanı aşamasında zaten "yabancılaşarak" ya da "Türkleştirilerek" oluşturulmaktadır. Öyle ki bazı memurlar İslam'dan başka din ve isim tanımaz iken, bazıları da yaptığı hatalar dolayısıyla aslında "Hıristiyan" vatandaşların kurumsal olarak varlığını umursamazlıkla birleştiriyor:

> Geçmişte nüfus müdürleri farklı isimleri koydurmazlardı. Devlette Türk'ten ve İslamiyet'ten başka yaşayan insan yokmuş gibi görürlerdi. Altınözü'nde bir dönem nüfus müdürlüğü yapan kişi gelen herkesin kimliğine İslam yazdırmıştı. Davalar, mahkemelerle bunları düzelttiler. Bizim köyde yaklaşık 30-35 sene önce bir olay yaşandı. Yeni doğmuş çocuklarını nüfusa kaydetmek isteyen aile geleneklerimize uygun bir isim koymak istiyor. Nüfus müdürlüğünde çalışan memur bu seçilen isim için karşı çıkıp kaydı yapmaz. Nüfus müdürüne çıkarlar ama memur karşı gelip yine yapmaz. Bu sefer kaymakama şikâyet ederler, nüfus memuru yine karşı çıkınca onu mahkemeye verirler. Kendi çocuklarına da diledikleri ismi koyarlar. (Altınözü-Tokaçlı Erkek Odak Grup Görüşmesi, Görüşmeci 2)

Farklı olanı tanımlayamayan ya da kendinden olmayanı benimsemeyen zihniyet, gençler için gündelik hayata farklı biçimlerde yansımaktadır. Sosyal dışlanmaya ve ayrımcılığa sünnet, evlilik, yemek, içki gibi pek çok gündelik unsur konu olabiliyor. Yapılan grup görüşmelerinde dinsel farklılıkların arkadaş ortamlarında nasıl ortaya çıktığı ve zaman zaman oldukça dışlayıcı olan tavırların yarattığı etki şöyle anlatılmıştır:

En büyük dışlanma konusu özellikle erkek arkadaşlar arasında sünnet mevzusudur, tüm şakalara ve argolara dahil edilirsiniz. Ama erkek arkadaş ortamında yaşandığı için çok da takılmazdık. Üniversite değil ama Türkiye'ye ilk geldiğimizde ortaokul yıllarında eve dönerken sınıf arkadaşlarımın, farklı dinlerden, beni sıkıştırıp "Seni sünnet edeceğiz!" diye eğlendiklerini de bilirim. Tabii ağlayarak ve korku dolu, eve geldiğimi de hatırlıyorum. (Nikol, Erkek, İskenderun, 41)

Az da olsa farklı davranışlarla karşılaşıyordum. Ama çoğunlukla bu şaka-takılma şeklinde oluyordu. Bayramlarda, evlilik konularında yeme-içme konularında arkadaşlarımın takıldığı oluyordu, Tanrı konusunda özellikle sanki her dinin Tanrısı farklıymış gibi bir görüş hâkimdi gençlerde ve dalga konusu olabiliyordu bu durum. Yeme içme farklılıkları da epey konu olmuştur arkadaşlarım arasında. Yasaklı yiyecekler ya da alkol konusu, "İbadet ederken bile içersiniz siz!" gibi... (Nuh, Erkek, Antakya, 26)

Diğer yandan görüşmelerde Arap Hıristiyanların "insan" temelinde neredeyse biyolojik olarak farklılığını sorgulayan ve Türk olmayan vatandaşı nasıl değerlendireceğini ve konumlandıracağını bilmeyen bir toplumsal algının varlığı ortaya çıkıyor. "Hıristiyanlar kim?" sorusu, sürekli gergin bir bilinmezliğe işaret ediyor. İnancın bilinmezliğinin yanı sıra, adını ve kim olduğunu bilmesine rağmen, Arap (Rum) Hıristiyan öznelerin "Türk" olmasını arzu eden bir toplumsal ilişkinin varlığı, aynı zamanda milliyetçiliğin, satır aralarında saklanan yüzünü ortaya çıkarıyor:

Babamın yanında çalışan aslen Osmaniyeli fırın makineleri ustası vardı. Babamın satın aldığı makinenin montajını

yapıyordu. Eşi ve çocukları bize akşam yemeğine geldiler. Yemeğe oturana kadar her şey normal, hoş sohbet ediyorduk. Yemek yerken bizim Hıristiyan olduğumuzu anlayınca birden yemeği bırakıp kalktı. Annem özenerek inançlarına uygun yemek yaptı, bu konuda duyarlıyız. Kadının farklı inançları bilmediği belliydi. Akşamı da beraber oturmaya devam ettik, sohbet ettik. Kadın bize "Siz kime inanıyorsunuz?" diye soru sordu. (Eva, Kadın, Arsuz, 27)

Bu bağlamda, pek çok Hıristiyan için etnisite bazen kozmopolit, daha doğrusu heterodoks bir anlayış içinde görülse de Türkiye'de "vatandaş" olmanın bir şartı olarak Türklük ve Türkiyelilik sıklıkla dile getirilmektedir. Üstel'in belirttiği üzere, Türkiye'de "Makbul Vatandaş" inşası modern devletlerin eğitim programlarında, okul müfredatları ve ders kitaplarında yer almaktadır (Üstel, 1999; 2005). Makbul vatandaş bağlamında Arap Hıristiyanların 'norm' dışı kaldığını görmekteyiz. Yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi "millet inşa etme" sürecinde Türklük ve vatandaşlıkla iç içe geçmekte, bazen birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Arapçanın giderek unutulması da Türklük inşasına yön veren önemli bir etken olarak dikkat çekmektedir. Cemaatin bir arada yaşadığı kırsal yerleşim yerlerinde Arapça hâlâ herkesin bildiği ve kullandığı bir dildir. Ancak daha dağınık şekilde yaşanılan kentsel yerleşimlerde ve yurtdışında Arapçanın unutulduğu belirtilmektedir.

Kurumsal Ayrımcılık

Modern ulus-devletin inşası, güvenlik ve kendi sınırlarını ve kurumlarını güvence altına alma söylemi üzerine kuruludur. Antakyalı Arap Hıristiyan cemaati üyelerinin "Rum" ya da "Hıristiyan" kimliğinden dolayı çeşitli mesleklere erişemediğini görmekteyiz. Bazen de devlet kurumlarında çalışan Arap Hıristiyanların terfi ettirilme-

diği ve buna bir sebep gösterilmeden geçiştirildiği pek çok kere görüşmelerde ifade edilmiştir. Bu bağlamda, "gayrimüslim" öznenin devletin kurumları içinde olmasının sistematik olarak reddedildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. "İyi vatandaşlık" anlamında Arap Hıristiyanların her zaman Türkiye'ye bağlılıklarını hem pratikte hem söylemde dile getirmelerine rağmen, kurumsal ayrımcılığın günümüzde hâlâ sürdüğü, öne çıkan önemli unsurlardan biridir. Arap Hıristiyanların yaşadığı milliyetçilik ve "millet" inşasında Türk-İslam sentezi merkezi bir hal almaktadır.

Türkiye'de sürekli "bilinmeyen" ve "tabulaştırılan" Hıristiyan kimliğinin görünür kılındığı ve böylece farklılığın ve eşitsizliğin yeniden üretildiği platformlardan bir diğeri de eğitim alanıdır. Özellikle Arap Hıristiyan gençlerin eğitim-öğretim kurumlarında çeşitli ayrımcılıklara maruz kaldıklarını anlatılmaktadırlar. İlkokulda başlayan muhafazakâr ve İslam odaklı eğitim, Hıristiyan ailelerin çocuklarının geleceğine dair endişelerini arttırmaktadır. Antakya'da nispeten başarılmış olan birlikte yaşama kültürünün tüm ülkede olmasını dileyen görüşmecilerimiz, "seküler" eğitimin gerekliliğini vurguluyor.

> Ülkenin dini eğitimi sadece Müslümanlık değil, Sünni mezhebinin öğretilerine göre yapılmaktadır. Bu konuda verilen dini eğitim eşitlikçi değildir. İslam inancında olan farklı mezheplerin, mesela Alevilerin bile, verilen kaynaklar içinde kendi inançlarına yer verilmiyor. 80 döneminde kışlalardan subayları milli güvenlik dersleri için nasıl okullara yönlendirdilerse, şimdi de bizden papaz desteği isteyebilirler. Ben gençliğimde burada yaşamayı seçtim. Benim mayam Antakya'nın kültürüyle yoğrulmuş, böyle bir bütünlük sağladığım için tercih ediyorum. Çocuklarımın da burayı tercih etmelerini şahsen isterim. Fakat bunu zaman gösterecektir. Antakya'nın kendine özgü kültür dokusunu başka yerde yaşayacağımıza inanmıyorum. (Razık, Erkek, Antakya, 42)

Tarihsel olarak sürekli yeniden üretilmiş olan kurumsal ayrımcılık, günümüzde de en temel vatandaşlık görevi olan askerlik hizmetini yapan ve vergilerini ödeyen "makbul vatandaşlar" olarak Hıristiyanların, "yerini" ve "haddini" bilmesi mantığıyla, farklı olanın disipline edilmesi hedeflendiği, devlet kurumlarında sahip olunan ya da olunmayan pozisyonlar üzerinden aktarılmaktadır:

> 30 yıl Köy Hizmetleri'nde çalıştım, 2 sene vekâlet yaptım, asalet vermediler. Çünkü fişleniyorsunuz zaten, benim hakkım olduğu halde Hıristiyan olduğum için asalet vermediler, müdür olamadım. (Yuhanna, Erkek, Antakya, 70)

> Kars'ın Göle ilçesinde askerliğimi yaptım. Hristiyan yaşıtlarımızla birlikte aynı yere gittik. Zaten o dönemlerde gayrimüslimleri belli yerlere gönderirlerdi. Askerlikte dosyalarımızın üzerinde kırmızı "GM" (gayrimüslim) yazıldığını gayet iyi hatırlıyorum. Biz o dönemde 30-35 Hıristiyan genç olarak gitmiştik, hepimizi de geri hizmete verdiler. Mesleği olan, berberlik gibi, mesleğini icra etti, diğerleri kantin mutfak gibi yerlerde oldular. (Samuel, Erkek, Altınözü, 59)

> Hepimiz Türkiye vatandaşıyız, Anayasa da bizim yasamız, her şey kabulümüzdür. Devletimiz, Laiklik ve Demokrasi kabulümüzdür. Bizim vazgeçilmezlerimizdendir. Askerliğimizi yapar, vergimizi öderiz. Bu topraklarda yaşayan bütün halklar gibi vatandaşlık görevlerimizi harfiyen yerine getiririz. Ama iş askerlik ve polisliğe gelince kapılar bize kapanır. Bunun sebebini sorduğumuzda, herhangi bir engel olacak bir yasa, kural olmadığını biliyoruz. Fakat sonuç olarak pratikte bunlar olmuyor. Benim çocuğum polis olmak istemesine rağmen olama-

> maktadır. Aynı kimlikleri taşımamıza rağmen bunlarla karşılaşmaktayız. Kimsenin kimliği benimkinden daha büyük, bayrağı farklı, rengi daha koyu değildir. (Edvard, Erkek, Antakya, 51)

Hıristiyan öznenin bazı kurum ve kuruluşlardaki karşılaşmalarda tanınmaması, bilinmemesi ve hatta bazı durumlarda yok sayılması sosyal ayrımcılık ve dışlanmanın farklı görünümleri olarak yorumlanmaktadır:

> Bankalarda ve diğer devlet dairelerinde kimlik ellerinde olmalarına rağmen "Türk müsün?" diye soruyorlar. Bu ayrı bir vahim durum. (Eva, Kadın, Arsuz, 27)

Gençlerin meslek seçimlerinde en büyük etken kimlik meselesi olarak görülmektedir. Kurumsal ayrımcılığın, Türkiye'nin kurulduğu günden bugüne, Ortodoksların kolektif belleğinde yer edinmiş olduğunu görüyoruz. Görüşmeciler hem kendi deneyimleri hem de diğer cemaat üyelerinin deneyimleri üzerinden Türkiyeli ve Türk vatandaşı olan Hıristiyanların üst düzey kamu hizmetine (vali, kaymakam, hâkim, savcı vb) ve özellikle Türkiye'nin güvenlik ya da kolluk güçlerini oluşturan askerlik ve polislik gibi memurluklara da giremediklerini, bu gibi alanlardan kurumsal düzeyde dışlandıklarını ifade etmişlerdir. Pek çok Hıristiyan genç, devlete bağlı işlerde terfi alamayacaklarını, çeşitli önemli pozisyonlara gelmeyeceklerini ve özellikle askerlik, polislik gibi bazı devlet işlerine giremeyecekleri ya da alınmayacakları için olamayacaklarını pek çok kere yaşanmış deneyimlerden yola çıkarak anlatıyorlar:

> Ben ortaokul 3. sınıfta iken polis okuluna yazılmaya heves edindim. O dönemlerde sınavlara giriş hakkımız yoktu. Ben de daha sonra başvurmadım. (Eva, Kadın, Arsuz, 27)

> Ben liseyi bitirdikten sonra en büyük hayalim çevik kuvvet olmaktı. Polislik sınavına girdim ve sınavı kazanmama rağmen mülakatlarda alınmadım. Yetkili bir tanıdığımız "sınavı kazansan bile bir şekilde seni eleyecekler" demişti. Ben de bunu gurur yaptım ve daha sonra silahlı güvenlik sertifikası aldım. (Amanda, Kadın, Arsuz, 35)

Bu durum Antakya'da ve neredeyse Antakya'nın tüm ilçelerinde ortak bir kaygı oluşturmaktadır. Antakya'da Arap Hıristiyanların maruz kaldığı sistematik kurumsal ayrımcılık ilk bakışta dikkat çekmeyecek bir eşitsizliği de beraberinde getirmektedir. Bugün küreselleşme çerçevesinde bu tarz ayrımcılıkların biçim değiştirdiği zaman zaman literatürde yer alsa da (bkz. Inda ve Rosaldo, 2008; Appadurai, 1996), Türkiye'de Arap Hıristiyanların maruz kaldığı ayrımcılık biçimleri hâlâ sistematik olarak devam etmektedir.

Mülksüzleştirme

Mülksüzleştirme (*dispossession*) (Li, 2010), küresel göç ve sermaye birikimi (*capital accumulation*) tartışmaları kapsamında çeşitli toplumsal grupların mal, mülk ve çeşitli kültürel, dilsel haklarının gasp edilmesi ya da sömürülmesi olarak tanımlanabilir (Chatty, 2010; Harvey, 2005). Tarihsel bağlamda Birinci Dünya Savaşı sonrası Ortadoğu'da güç ilişkilerinin değişmesi ve başta 1948'de İsrail devletinin ortaya çıkışıyla Filistin'de *Nakba* (felaket) diye bilinen işgal, yerinden yurdundan edilmeyle beraber görünür hale gelmiştir (Chatty, 2010). Rum Hıristiyan cemaatinin 1939'dan bu yana her dönemde farklı biçimlerde "vatandaşlık" haklarından mahrum edildiklerini ve çeşitli mülklerin ellerinden alındığını görmekteyiz.

Mülksüzleştirme zaman zaman zorunlu göç durumlarında veya Antakya örneğinde olduğu gibi ilhak süreci ya da devletin arazilere yönelik tasarruflarıyla belirleyici hal almış ve çeşitli hakların gas-

pıyla devam eden bir sürece işaret eder. 1939'da Antakya'nın Türkiye'ye ilhakı dönemi öncesi Hıristiyan nüfusu, yerleşimleri ve yaşam tarzı genelde Fransız kayıtlarından izlenebilmektedir (Arslan ve Oflazoğlu, 2017). Bu tarihi kayıtlar, günümüze daha yakın tarihlerde Hıristiyanların sahip oldukları arazileri aşama aşama kaybettiklerini göstermektedir. Mülksüzleştirme, özellikle "azınlık" statüsü verilen gruplara ait mülklerin cemaat vakıflarının mülkiyetinde olmasından ve Türkiye'de "azınlıkların vakıf temsili" olmasına rağmen vakıf kanunlarının yarattığı sıkıntılardan kaynaklanmaktadır.

Görüşmecilerin ifade ettiği gibi İskenderun Sancağı'nın ilhakı döneminde topluluğun daha geniş alanlarda yaşadıklarını söylemek mümkün. Hatay'ın Türkiye'ye ilhakı döneminde Hıristiyanların yaşadığı ciddi göç sonucunda, mülkiyet ilişkilerinde, sosyal ve mekânsal alanlarda önemli dönüşümler ortaya çıkmıştır. Hatta bazı mülk sahipliği ve bazı mülklerin el değiştirdiği de tıpkı kimlik gibi ikircikli bir şekilde ifade edilmektedir. Görüşmecilerimiz kentin çeşitli yerleşim yerlerinin geçmişte ve günümüzde Hıristiyanlara ait olduğundan bahsetmekte ve göç etmiş topluluk üyelerinin şu an herhangi bir hak talebinde bulunamadığını vurgulamaktadır:

> İskenderun'un hemen üstünde olan Antakya'yla tek geçiş bölgesi Belen, Ermenilerin yerleşim yerleriydi. İskenderun tarafındaki yamaçta kalan Güzelyayla (Soğukoluk) ve Nergizlik, İskenderun Hıristiyanlarının sayfiye yerleşim yerleriydi. Halen eski kayıtlar mevcut, bulunabilir. Eskiden size ait bir yeri ispat ettiğinizde aracılar ve vekâletle satabiliyordunuz. Şimdi, o da mümkün değil. Yurtdışı vekâletlerine engel olabilmek için Dışişleri Bakanlığı'na bağlandı. Herhangi bir işlem yapabilmek için en üst amire çıkmak gerekiyor. Hıristiyanların İskenderun'da yaşam alanları, özellikle Kilise ve çevresinde yoğunlaşırken, günümüzde şehrin büyümesiyle birlikte dağınık haldedirler. (Mert, Erkek, İskenderun, 55)

Antakya'da Arap Hıristiyanlar tarafından –özellikle mülksüzleştirme bağlamında– sistematik baskıların en görünür olarak yaşandığı tarihsel olaylar, 6-7 Eylül 1955 Olayları, 1963 Kıbrıs Olayları ve 1974 Kıbrıs Harekatı olarak vurgulanmaktadır. Bu tarihlerde İstanbul gibi metropollerde arazilerine el konulan ve tehdit edilen Rum cemaatinin maruz kaldığı haksız uygulamalar gündeme gelmişse de, Antakya'da ve Rumlar üzerine yapılan çalışma bulunmamaktadır. Oysa Arap Hıristiyanların tarihsel belleğinde 6-7 Eylül 1955 göçlerin yaşandığı ve korkunun hüküm sürdüğü bir dönemdir. Kronolojik olarak 6-7 Eylül 1955 Olayları olarak başlayan saldırılar, sonrasında Kıbrıs'ta tırmanan toplumlararası çatışmalarla devam etmiştir. 6-7 Eylül Olayları Yunanistan'da Mustafa Kemal Atatürk'ün Selanik'te doğduğu evin bombalandığı iddiasıyla başlamış, sonrasında hızla İstanbul'da gayrimüslimlere, özellikle Rum cemaatine saldırılarla büyümüştür. Bu dönemde Antakya'da yaşayan Arap (Rum) Hıristiyanlar, İstanbul'da olduğu gibi fiziksel bir saldırıyla karşı karşıya kalmamış olsalar da, bazen fiziksel tehlike nedeniyle ciddi bir kolektif korku yaşadıklarını ve devlet kademelerinde ayrımcılığın arttığını belirtmişlerdir. Bu korkunun Antakya'daki nasıl deneyimlendiğini bir görüşmecimiz şöyle dile getirmiştir:

> 6-7 Eylül olaylarında bizim köye (Tokaçlı'ya) Antakya tarafından gelmek istedikleri ve Karsu köyünün bizim köyü koruyup bizim köye geçmelerini engelledikleri söylenir. O zamanlarda Karsu'ya Kamil Ağa hâkimdi. Kamil Ağa'nın kendi silahlı adamları vardı. Hristiyanların bu koruma karşılığında Ağa'ya (maddi) destek verdikleri de anlatılır. (Altınözü-Tokaçlı Erkek Odak Grup Görüşmesi, Görüşmeci 1)

Antakya'nın ilhakı döneminde başlayan mülksüzleştirme sürecinin ve baskıların yoğunluğu en önemli göstergeleri vakıf mallarına ve Rumlara ait taşınmazlara el konulması ya da hibe edilmesinin

sağlanması olarak ifade edilmektedir. Arap Hıristiyanların toplumsal belleğinde en çok yer eden ve azınlık vakıflarının mallarına el konulmasıyla sonlanan olayın 1963'te başlayan ve 1974 Kıbrıs Harekâtı'yla nihayete eren Kıbrıs çatışması olduğu belirtilmektedir. Kıbrıs Olayları ve Harekâtı, Ortodoks Rum ve Türk anlaşmazlığının en temel unsurlarından biri olarak bilinmektedir. Kıbrıs 1571'de Osmanlı yönetimine girdikten sonra bölgede yaşayan Rumları temsil eden Rum Ortodoks Kilisesi resmi olarak tanınmıştır ve kendini yönetmekle yükümlüdür. Bu dönemde Türkler ve Rumlar ayrışmış olmakla birlikte, etnik şiddet pek görülmemiştir. 1878 yılında İngiliz işgaliyle beraber Kıbrıs üzerinden ayrışmalar ve Yunanistan ile Türkiye'nin toprak ve hak iddiaları çatışmayı giderek arttırmıştır. İngiliz hegemonyasına direnişin yanı sıra adanın hâkimiyetinin Türkiye'ye ya da Yunanistan'a devri konusunda da farklı kutuplar arasında çatışmalar çoğalmıştır. 1960 yılında üç ülkenin (İngiltere, Türkiye ve Yunanistan) görüşmeleri sonucunda bağımsızlığa kavuşan Kıbrıs, 1963 yılında tekrar etno-dinsel çatışmaların merkezi haline gelmiştir. Rumlar ve Türkler Kıbrıs'ın ikiye bölünmesini talep etmiş, Kıbrıs *de facto* olarak çökmüş ve Birleşmiş Milletler müdahalesiyle sınır (*greenline*) çizilmiştir (Yılmaz, 2010: s. 48). Bu olaylar ve yaşanan işgallerin sonucunda toplamda 500'ü aşkın Türk ve Rum hayatını kaybetmiş, binlerce kişi göç etmek zorunda kalmıştır. 1974'te önce Yunan müdahalesi ve ardından Türkiye'nin Kıbrıs'a müdahalesiyle Kıbrıs resmi olarak Kuzey ve Güney Kıbrıs olarak ikiye bölünmüş, iki garantör devlet altında varlığını sürdürmeye devam etmiştir. 1974 yılında yapılan Kıbrıs Harekâtı'nın Rumların yaşadıkları bölgelerde korku yarattığı ve mülklerine el konulduğunu belirten görüşmeciler, Türkiye'de yaşayan Rumların, özellikle 6-7 Eylül 1955 Olaylarından sonra Kıbrıs olaylarından da sorumlu tutulacağı korkusunun hâkim olduğunu ifade etmişlerdir. 1974'ü anlatan Antakyalı Rum Hıristiyanlar, devletin Kıbrıs Harekatı'nı cemaatin haklarına ve vakıf mallarına müdahalenin bir aracı olarak kullandığını ve yaşadıkları baskıları şöyle anlatmaktadır:

> 1974 Kıbrıs Harekâtı'yla birlikte yine ortalık gerildi. ... [Polis Vazife ve] Salâhiyet Yasası'na göre Rum Ortodokslar yerli yabancılar olarak görüldüler. Bununla birlikte varlıklarına tedbirler konuldu. Taşınmazların alım satımı yasaklandı. Sonra da bu yapılanları düzeltmek yerine mallarını ellerinden aldılar. Ermenilerin neredeyse tüm mallarına devlet el koydu. Köy ve kırsal alanlarda yabancıların mal ve mülk edinmeleri yasaklandı. (Yunus, Erkek, İskenderun, 55)

Tüm ilde Arap Hıristiyanların karşılaştığı en büyük mülksüzleştirme pratiği vakıf mallarının bürokratik karışıklıklar nedeniyle mazbuta alınması, zaman zaman nüfusun azlığı, zaman zaman da Vakıflar Kanunu ve ek düzenlemeler bahane edilerek ilhak sonrasında Hıristiyan topraklarına, taşınmaz mallara ve Kilise'ye ait mülklere el konulmasıdır. Mülksüzleştirme, cemaatin varlığını devam ettirmesinin önünde bir engel olarak vurgulanmaktadır:

> 1974 Kıbrıs Olaylarında ise tüm vakıflar baskı altına alındı. Aynı inancı olup farklı milletlerden olan herkes burada baskı yaşadı. Ermeni, Yahudi, Süryani, herkes bu baskıyı yaşamıştır. Mal alım satımı tamamıyla yasaklandı. Vakıf mallarına böylece el koydular. 12 Eylül 1980'e kadar, hatta 90'lara kadar devam eden durumlar oldu. Kendimize ait bankadaki anaparaya dokunamaz olduk. Faizinden bize pay verdiler. Arazilerimize, taşınmaz mallarımıza baskıyla el koyup elimizden aldılar. Odabaşı civarında eski cezaevinin yeri, Tekel'in yeriyle birlikte yaklaşık 175 dönümü elimizden aldılar. Mustafa Kemal Üniversitesi civarında 20 dönüm araziyi, dönemin valisinin yönlendirmesiyle hibe denilecek para karşılığında aldılar. Şimdiki Valilik'in olduğu yerde de aynı şekilde 10 dönüm arazimiz gitti. İskenderun'da da

> aynı durumları yaşadık. 2011 yılında çıkan yasa "kamulaştırma, satış veya buna benzer durumlarda el konulan mallar haricinde" şeklinde çıkmıştır. Zaten hepsi kamulaştırılıp, el konulmuştur. Mülkü satamazsın, anaparasına dokunamazsın. (Razık, Erkek, Antakya, 42)

Arap Hıristiyanların (Rum Ortodoksların) Türkiye'de varoluş ve vatandaş olarak konumlanma biçimini doğrudan etkileyen ve hem politik hem de sosyal anlamda mülksüzleştirme olarak kavramsallaştırdığımız süreçlerin benzerlerinin, mesela yakın dönemde Antakya ilinin 'Büyükşehir' statüsü kazanması[6] sonucunda yaşanan değişiklikler vasıtasıyla hâlâ devam ettiği ifade edilmiştir:

> 2014'te Hatay'ın Büyükşehir olmasıyla birlikte yeni Büyükşehir Yasası'na göre köy tüzel kişiliğine kayıtlı tüm varlıklar ilçe belediyelere kaydırıldı. Büyük uğraşlar vererek Kilise'nin tapusunu geri aldık. Valilik makamına bu konu için çıktık, taleplerimizi dile getirdik. Valilik'ten "ilçe belediyeye, köy tüzel kişiliğine bağlı tapuların aktarılmasında bir sakınca yoktur" yazısı geldi. Ama bu durum belediye açısından farklı, çünkü sadece bizim değil Altınözü içindeki tüm Alevi, Sünni, Türk ve Hristiyan köylerin tüzel kişiliğine kayıtlı arazileri aynı şekilde ilçe belediyeye aktarılmış. Bu şekilde ya hepsine vermesi ya da hiç birine vermemesi gerekir. Belediye de bu yüzden hiçbir köye bu arazileri geri vermemiştir. (Altınözü-Tokaçlı Erkek Odak Grup Görüşmesi, Görüşmeci 5)

Bu bağlamda Rum Ortodoks cemaati ülkede asli özne konumun-

6- 6360 sayılı yasayla Hatay Büyükşehir Belediyesi olmuş ve 2014'te yapılan yerel seçimlerle belediye yapısı değişmiştir. Bu yasa sonrasındaki ilk yerel seçimde Hatay'da Ortodoks Rum Cemaati'nden kaç kişinin Hatay Büyükşehir Belediyesi'nde seçilmiş organlarda yer aldığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.

da görülmemiş ve Sünni-Türk odaklı bir kimlik inşasında 'öteki' olarak görülmüştür.

Her ne kadar bu makalenin amaç ve kapsamının dışında kalsa da, bu çalışmada ortaya çıkan bir başka önemli sonuç daha belirtilmelidir: Cumhuriyet tarihinde Antakya'da genelde gayrimüslimlerin, Arap Hıristiyanların göçüne neden olan dört (4) büyük olay hatırlanmaktadır: 1939 İlhak dönemi, 6-7 Eylül 1955 Olayları, 1963-1965 Kıbrıs Olayları ve 1974 Kıbrıs Harekâtı. Cumhuriyet dönemindeki olaylarda yaşadıklarını hatırlayan cemaat üyeleri, özellikle bazı yöneticilerin bu dönemde cemaati koruma ve kollama yönündeki gayretlerini anlatmaktadırlar. Özellikle 1960'lardaki Kıbrıs Olayları ve 1974 Kıbrıs Harekâtı'nın, Almanya ve Avrupa'daki bazı ülkelerin işçi talebiyle de birleşince, bu dönemlerin Arap Hıristiyanların kültürel belleğinde sadece bir baskı ve mülksüzleştirme dönemi olarak değil, aynı zamanda Cumhuriyet tarihinde önemli bir göç dalgası olarak yer ettiği vurgulanmalıdır.

Sonuç Yerine

Antakya, farklı kültürlerin bir arada yaşadığı kent yapısından dolayı insanların tercih ettiği bir kenttir. Bununla birlikte etnik ve dinsel toplulukların sembolik sınırlarını görmek mümkündür. Ancak Arap Hıristiyan cemaatinin pek çok üyesi, etnik ve dinsel kimliklerine ait kültürel belleklerini yaşatabildiklerinden ve diğer sosyal gruplarla birlikte nispeten "rahat" bir yaşam tarzına sahip olduklarından bahsetmektedirler. Diğer yandan Antakya'da genç Arap Hıristiyan görüşmecilerimiz, etno-dinsel kimlik ve kültürel belleğin devamlılığını sağmak için dini inançların ve ritüellerin korunması, cemaat içi evlilik, göçün önlenmesi ve azalan genç nüfus konularını vurgulamışlardır. Hızla değişen ve gelişen teknoloji ve küreselleşme cemaatin sosyal ve kültürel devamlılığı için gereken Arapça konuşmak, kiliseye gitmek ve cemaat içinde aktif rol almak gibi sorumlulukları

ve öncelikleri gitgide değiştirmektedir.

Siyasi tarihteki önemli olaylardan etkilenen Arap Hıristiyanların, bugün de gençlerin ekonomik, kültürel ve sosyal nedenlerle göç eğiliminde olmasından dolayı nüfuslarının giderek azaldığı belirtilmektedir. Özellikle üniversite eğitimi alan gençlerin Antakya'da iş olanaklarının azlığı nedeniyle yurtdışı ve büyük şehirlere göçü, evlilik yaşının yükselmesi ve cemaat dışı evlilikleri nedeniyle Arap Hıristiyanların nüfusundaki azalmanın devam ettiği belirtilmektedir. Nüfusun azalması cemaatin etno-dinsel kimliğinin ve kültürel belleğinin devamı açısından ciddi bir tehdit olarak görülmektedir. Bu nedenle özellikle gençlerin Antakya'da kalmalarına yönelik ekonomik, kültürel ve sosyal koşulların ve olanakların çekiciliğinin arttırılması önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Antakya'da Arap Hıristiyanların, Türkiye'de Müslüman olmayan dinsel kimlik üzerinden "öteki" konumuna itilen bir topluluk olarak, etnik ve dini kimliklerinin görünürlük biçimleri en genel anlamıyla sosyal ayrımcılık, dışlanma ve mülksüzleştirme biçiminde ifade edilmekte ve neredeyse genç-yaşlı, kadın-erkek görüşülen tüm cemaat üyelerinin belleğinde yer almaktadır. Bununla birlikte, kadın ya da erkek neredeyse tüm cemaat üyelerinin bir şekilde ilkokul yıllarında kendilerinin ya da aile bireylerinin, özellikle Hıristiyan isimleri nedeniyle, okuldaki eğitimci ve öğrenciler tarafından sosyal ayrımcılık ve dışlanmaya maruz kaldıkları anlatılmaktadır. Özellikle, Noel, Paskalya, Hz. İsa'nın vaftiz edilmesinin yıl dönümü gibi tüm Hıristiyanlar için kutsal olan bayramların resmi tatil olmamasının, okul öğrencilerini ikilemde bıraktığı belirtilmiştir. Bununla birlikte, özellikle erkeklerin isimleri nedeniyle sadece sosyal olarak değil, kamu kurumlarındaki işlerde ve askerlikte olduğu gibi kurumsal düzeyde de Antakya dışında daha fazla ayrımcılığa uğradığı belirtilmektedir. Ayrıca kadın ya da erkek tüm cemaat üyelerinin kamu kurumlarına girme ve yükselmelerinin neredeyse mümkün olmadığı, bu nedenle gençlerin mecburen özel sektörde çalışmak, kendi işini kurmak ya da esnaflık yapmak zorunda kaldığı ifade edilmektedir. Bu nedenle,

Türkiye'de sadece Müslümanların değil, Hıristiyanların da yaşadığının bilinmesinin sağlanması ve Hıristiyanların da Müslüman vatandaşlarla aynı haklara sahip oldukları ve sorumlulukları yerine getirdikleri, bu nedenle tüm vatandaşlarla eşit olanaklar ve koşullarla kamu kurumlarına yerleştirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Ayrıca Vakıflar Yasası'na göre düzenlenen azınlık cemaat vakıflarına ait mülklerin kontrolü, kullanımı ve devredilmesinin önündeki engeller, belli dönemlerde cemaat vakıflarına ait arazilerin hibe edilmesinin istenmesi veya değerinin çok altında kamulaştırılması gibi mülksüzleştirme uygulamaları vurgulanmaktadır. Bu nedenle Vakıflar Yasası'nda yapılacak düzenlemelerle cemaat vakıflarının mal ve mülklerinin özellikle cemaatin ibadet yerleri olan kiliselerin bakım ve onarımında ve başka ihtiyaçlarının giderilmesinde kullanılmasının önündeki engellerin kaldırılması gerektiği vurgulanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akyol Demirci, Esra. *The Role of Memory in the Historiography of Hatay: Strategies of Identity Formation through Memory and History*, Verlag Publication, VDM, 2009.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996.
- Arslan, Zerrin ve Sonyel Oflazoğlu. *Antakya'da yaşayan Arap (Rum) Hıristiyanlar: Antakya'da yaşayan Arap (Rum) Hıristiyanların Ekonomik, Kültürel ve Sosyal Sorunlarının Tespiti*, Ortadoğu Arap Halkları Araştırma Enstitüsü Yayınları, Antakya, 2017.
- Barth, Fredrik (ed.) *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*, çev. A. Kaya-S. Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- Chatty, Dawn. *Displacement and Dispossession in the Modern Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Donnan, Hastings ve Thomas M. Wilson. *Sınırlar: Kimlik, Ulus*

ve Devletin Uçları, çev. Zeki Yaş, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2002.

- Duman, Levent. *Hatay'daki Uluslaştırma Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Harrison, Simon. "Cultural Boundaries," *Anthropology Today*, sayı 15 (5), 1999. s. 10-14.
- Harvey, David. *A Brief History of Neo-liberalism*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Inda, Jonathan Xavier ve Renato Rosaldo (ed.). *The Anthropology of Globalization: A Reader*, Blackwell Publishing, Malden, 2002.
- Li, Murray Tanya. "Indigeneity, Capitalism, and the Management of Dispossession," *Cultural Anthropology*, sayı 51 (3), 2010, s. 385-414.
- Neyzi, Leyla. "Fragmented in space: the oral history narrative of an Arab Christian from Antioch, Turkey," *Global Networks*, sayı 4 (3), 2004, s. 285-297.
- Usluoğlu, Tevfik. *Arap Hıristiyanlar: Değişim ve Etkileşim Boyutuyla Hıristiyan Kültürü*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2012.
- Üstel, Füsun. *'Makbul Vatandaş'ın Peşinde*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Üstel, Füsun. *Yurttaş ve Demokrasi*, Dost Yayınları, Ankara, 1999.
- Yılmaz, Muzaffer Ercan. "Past Hurts and Relational Problems in the Cyprus Conflict," *International Journal on World Peace*, XXVII (2), 2010, s. 35-62.

İSTANBUL'DA YAŞAYAN ANTAKYALI ORTODOKSLARIN KENDİLERİNİ KİMLİKLENDİRME SÜRECİ VE İSTANBUL RUM CEMAATİYLE İLİŞKİSELLİKLERİ

Özgür Kaymak ve Anna Maria Beylunioğlu[1 2]

Türkiye'de son on yılı aşkın süredir tartışılan önemli konulardan biri gayrimüslim yurttaşların vatandaşlık ve din özgürlüğü konularında yaşadıkları sıkıntılar olmuştur. Kimlik politikalarının yükselmesiyle birlikte daha önce resmi tarih anlatılarında yer almayan 1915 Tehcir/Soykırımı, 1923 Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi, 6/7 Eylül Pogromu, 1964 Zorunlu Göçü gibi travmatik tarihsel olaylara olan ilgi sonucu hem akademi hem de akademi dışı alanda gayri-

---

1- Bu çalışma kapsamında görüşülen Antakya, Mersin ve İskenderun kökenli görüşmeciler kendilerini "Arap Ortodoks," "Arap Hristiyan," "Antakyalı Arap Ortodoks," "Arapdilli Rum Ortodoks," "Antakyalı Rum Ortodoks" ve "Antakyalı Hristiyan" kavramlarıyla ifade etmişlerdir (bkz. Tablo 1). Bu kimlik tanımlamaları metnin devamında zaman zaman birbirinin yerine geçen şekilde kullanılmıştır. Bu çalışmada kimlik, Barth'ın (1969) da önerdiği gibi, yapısal ve ilişkisel bağlamında ele alınmaktadır. Çalışmamızın ana sorunsallarından birini Antakyalı Ortodoksların kendi kimlik algılarını nasıl ifade ettikleri oluşturmaktadır. Bu yaklaşım, Hall'un (1996) da altını çizdiği kimliklerin bütünsel olmadığı, gittikçe parçalı, çoklu, zıt söylemler ve pratikler üzerinden şekillendiği anlayışıyla da paralellik göstermektedir. Kimi görüşmeciler dini birliğe kimileri de etnik birliğe, yerelliğe gönderme yapmışlardır. Bu yüzden metinde net bir kimlik tanımı yapılmaktan özellikle kaçınılmış, metin boyunca görüşmecilerin kendi benlik algılarına kendi ifadeleriyle yer verilmiştir.

2- Öncelikle bizlerle görüşmeyi kabul ederek bu çalışmayı gerçekleştirmemizi sağlayan tüm görüşmecilerimize teşekkür ediyoruz. Ayrıca görüşmecilere ulaşmamız konusunda bize destek olan sevgili Kostas Eftimiadis ve İbrahim Beylunioğlu'na; çalışmanın iskeletini oluştururken bize değerli fikirleriyle yön veren Şükrü Aslan hocamıza; çalışmanın bizi en zorlayan ve en tartışmalı kısımlarından biri olan tarihsel çerçevenin kurulmasında fikirleriyle bizi aydınlatan Foti Benlisoy ve Haris Rigas'a teşekkürü borç biliriz.

müslimlere yönelik çalışmaların arttığı gözlenmektedir. Gayrimüslimlere[3] ilişkin sosyal bilimsel yazında özellikle iki dünya savaşı arası dönemde, birçok etnik azınlığın yaşadığı bir coğrafyada yaratılmaya çalışılan homojen ulusal kimliği tartışmaya açan ve bu akademik birikim sayesinde ilk defa resmi tarih tezini sorgulayan önemli çalışmalar yapılmıştır; böylelikle kültürler arası diyaloglarla farklı kimliklere yönelik önyargılar, eşitsizlikler eleştirilebilmeye, tartışılmaya başlanmıştır. Diğer taraftan bu konu üzerine yoğunlaşan akademik çalışmalar çoğunlukla bu gayrimüslim cemaatleri homojen, çatışmasız gruplar olarak ele almış; bu grupların maruz kaldığı ayrımcılığı bu eksende anlamlandırmaya çalışmışlardır. Cemaatleri homojen gruplar olarak ele almak, bu dini-etnik grupların kendi içlerindeki sınıfsal, sosyal farklılıkları, güç ilişkilerini, grup içi ayrımcılıkları ve sosyal çatışmaları göz ardı etme riskini barındırmaktadır. Oysa bugün sayıları gittikçe azalmakta olan gayrimüslim azınlıklar[4] yakından incelendiğinde görülecektir ki kendi içlerinde derin ayrımlara yol açan sosyo-ekonomik/kültürel, toplumsal cinsiyet farklılıklarına sahiptirler.[5] İstanbullu Rum Ortodoks cemaatiyle

---

3- Literatürde yerleşik olması ve ağırlıklı olarak bu biçimiyle kullanılmasından dolayı, ayrıca görüşmeciler de çoğu zaman kendi kimliklerini ifade ederken –içselleştirdikleri bir ağızla– bu kalıbı kullandıkları için metin içinde "gayrimüslim, azınlık" kavramları kaçınılmaz olarak yer almış ve metin içinde dönüşümlü olarak kullanılmıştır. Kavram kendi içinde Rum toplumunu çoğunluğu oluşturan Müslümanlara göre tanımlayan, ona göre karşıtlayan, hakim unsuru öne çıkaran, aşağılayıcı bir dışlayıcılık içermektedir. "Gayrimüslim" kavramının kendi içinde eşitsiz bir ilişki içermesinden dolayı kavramı başlığa taşımamaya karar verdik.

4-Azınlık tanımı sadece rakamsal kritere dayanmamakta, bireylerin ait oldukları grubun statüsüne ilişkin algılarını vurgulamaktadır. Francesco Capatorti'nin tanımına göre azınlık terimi "bir devletin sınırları içerisinde sayıca azınlıkta olan, yöneten gruba mensup olmayan, üyeleri o devletin vatandaşları olmakla birlikte çoğunluktan etnik, dini ve dil anlamında ayrışan, bir şekilde kültür, gelenek, din ve dillerinin korunması için dayanışma içerisinde olan bir grubu" ifade eder (1979:96). Baskın Oran ise, bu tanımlama içerisinde öznel bir koşul olan "azınlık bilincinin varlığı" kriterinin altını çizmektedir (2004:26).

5- Kültürel çalışmaların ırk ve etnisite üzerine yapılan çalışmalara getirdiği perspektif, ırk, etnisite, sınıf ve toplumsal cinsiyetin kesişimselliğine, kesişim alanlarına vurgu yapmaktadır. Özellikle feminist yazında son yıllarda sıkça kullanılan kesişimsellik (*intersectionality*) yaklaşımına göre, cinsiyet kategorileri kendi içinde homojen bir bütünlük sergilememektedir. Kadın-erkek kategorileri kendi içlerinde sınıf, ırk, etnisite, cinsel yönelim, eğitim, ulusal-politik ideoloji, meslek ve yaşa göre farklılıklar göstermektedir. Kesişimsellik yaklaşımı hakkında temel kaynaklar niteliğinde olan çalışmalara örnek olarak bkz. Patricia Hill Collins, Sırma Bilge (2017), *Intersectionality*, Cambridge: Polity Press; Patricia Hill Collins (2000), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge. Nira Yuval-Davis ise kesişimsellik teorisini farklı aidiyet politikalarına uygulayarak kesişimsellik, ulusallık, vatandaşlık literatürüne yaratıcı bir bakış açısı getirmektedir; Nira

ilişkisellikleri göz önüne alındığında, Antakyalı Ortodoksların köken kaynaklı kimlik algıları bu bahsedilen sosyo-kültürel çatışmalara yol açan farklılıklara bir örnek oluşturmaktadır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, bu çatışmanın mercek altına alınmasının asıl amacı gayrimüslim toplumları hegemon kimlik nazarında zayıflatmak değil, onları daha yakından tanımaya ve anlamaya çalışarak bir müzakere alanı yaratılmasına katkı sunmak ve böylece toplumların kendilerini daha iyi ifade etmelerine olanak sağlamaktır.[6]

Gayrimüslim topluluklar[7] arasında Antakyalı Ortodokslar literatürde az çalışılmış gruplardan biridir; özellikle bu alanda niteliksel araştırma yöntemleriyle yapılan, onları gündelik hayatları içerisinde ele alan çalışmalar ise henüz yok denecek kadar azdır. Antakya ve civarından İstanbul'a göç eden Ortodoksları çalışma konusu olarak seçmemizin ana nedeni, bu grup üzerine yapılan çalışmaların mikro düzeyde olması ve grubun İstanbul gibi büyük bir kent ölçeğinde sürdürdüğü varoluşun bugüne dek yeteri kadar sorunsallaştırılmamış olmasıdır.[8] Bu çalışma, yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığıyla Antakyalı Rum Ortodoksların kimlik algılarını ve İstanbul Rum cemaatiyle aralarındaki ilişki pratiklerini, farklılıkları ve süreklilikleri onların kendi seslerinden anlamaya yöneliktir ve literatürdeki bu boşluğun giderilmesine yönelik bir çabadır. Makalenin devamında öncelikle İstanbul'a ve dünyanın çeşitli ülkelerine göçlerle dağılan Antakyalı Ortodoksların sosyal profilleriyle birlikte Antakya ve civarındaki varlıkları hakkında tarihsel bir arka plan özet olarak su-

---

Yuval-Davis (2011), *The politics of belonging: intersectional contestations*, London: Sage.

6- Bu metinde Antakya kökenli Rum Ortodokslarla, Arapdilli ve Rum ritini takip eden Antakyalı Doğu Ortodokslarını (*Eastern Orthodoxy*) yani Şarki Ortodoksları (*Oriental Orthodoxy*) kastediyoruz.

7- Türkiye'de Rum, Yahudi, Ermeni cemaatleri de dahil olmak üzere Süryani, Keldani, Maruni, Melkit, Bulgar, Gürcü, Levanten, Protestan vb gibi birçok dini/etnik topluluk bulunmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu antlaşması olan Lozan Antlaşması'nda (Lozan) herhangi bir gayrimüslim toplumun adı belirtilmemesine rağmen uygulamada sadece –her ne kadar kısıtlanmalar yaşansa da– Rum, Yahudi ve Ermeni cemaatleri bu antlaşmada tanınan haklardan yararlanabilmişlerdir.

8- Antakyalı Rum Ortodokslar akademik olarak henüz pek sorunsallaştırılmamış olsalar da popüler kültürde yakın zamanda ilgi görmeye başlamışlardır. Bunun en güncel örneklerinden biri için bkz. *Agos*, 2016.

nulacaktır. İkinci olarak günümüzde İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum cemaatiyle ilişkiselliklerine değinen çalışmalara göz atıldıktan sonra çalışmanın yöntemi ve metodolojisi hakkında bilgi verilecek, ardından çalışmanın ana sorunsallarına giriş yapılacaktır. Son olarak saha çalışmamızın bulguları, ilgili kavramlar ve teorik çerçeveyle desteklenerek genel bir değerlendirmeyle sunulacaktır.

Sosyal Profil ve Tarihsel Arka Plan

Arapdilli Ortodokslar yoğun olarak Hatay, İskenderun ve Mersin'de yaşamakta olan ancak bir kısmı 1940'ların sonlarından itibaren İstanbul'a eğitim, iş ve ekonomik sebepler nedeniyle göç etmiş dini-etnik bir cemaattir. Bu göç dalgası 1980'lerin başından itibaren yoğun bir biçimde yurtdışına da yönelmiştir. Fransa, İsveç, Avustralya, Kanada, Güney Amerika gibi dünyanın çeşitli yerlerine dağılan cemaatin büyük bir kısmı emek göçü dahilinde Almanya'ya yerleşmiştir. Almanya'ya ve İstanbul'a gerçekleşen göçlerde hemşehrilik ilişkileri göçün ana dinamiğini temsil etmektedir. Şengül'ün belirttiği gibi (2009) Türkiye'de kentleşme sürecinde izlenen yöntem ve yerleşim mekânlarının belirlenmesinde akrabalık ve hemşehrilik ağları önemli bir rol oynamış, kentlerdeki yerleşim alanları gelinen yer ve etnik köken vb kriterler temelinde ayrılmıştır. Antakyalı Ortodoksların İstanbul'daki mekânsal dağılımlarında hemşehrilik bağları kadar belki de daha önemlisi akrabalık bağlarının etkin olduğunu söylemek mümkündür. İstanbul'a ilk göç dalgasıyla gelen Antakyalı Ortodokslar ilk önce akrabalarının yerleşik oldukları semtlerde toplanmışlar; akrabaları aracılığıyla iş olanaklarına kavuşmuşlardır. Bu bağlamda ilk göç dalgasıyla gelen ve alt orta sınıfa mensup olanlar genellikle Rum kiliselerinin çevresinde kümelenmişlerdir. Cemaatin sınıfsal yapısının heterojenliği göz önünde bulundurulduğunda kent uzamındaki yerleşimleri akrabalık ve etnisite temelli bir özellik gösterse

de sosyo-ekonomik farklılıkların da kent mekânındaki kümelenmeyi belirlediğinin altını çizmek gerekmektedir.

Çoğunluğu İstanbul'da yaşayan Rum Ortodoksların sayısı 1960 yılında 106.612 iken, 1964 zorunlu göçünden sonra 1965 yılında 73.625'e düşmüştü (Akgönül, 2007: 293). 1965 yılından itibaren nüfus sayımlarında etnik yapıya ilişkin sorular sorulmadığından dolayı, günümüzde İstanbul'da yaşayan Rum sayısını kesin olarak ortaya koymak mümkün değildir.[9] 2013-2016 döneminde bir doktora tez çalışması kapsamında yapılan sözlü tarih ve derinlemesine mülakatlarda Rum Vakıf yöneticileri tarafından bugün İstanbul'da yaklaşık 2500-3000 kadar Rum'un –nüfusun büyük kısmını 60 yaş ve üstünün oluşturacağı ve bu rakamın yaklaşık 1500 kişisinin ise Antakyalı Ortodoks olacağı biçimde– yaşadığı belirtilmiştir (Kaymak, 2016). Farklı kaynaklarda Antakya cemaatinin nüfusuyla ilgili çok farklı sayılara ulaşılmaktadır. *Türkiye Rumları* adlı çalışmasında Akgönül, 2007 itibariyle İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların sayısının 500-1000 arasında olduğunu bildirmektedir (2007: 346-347). Daha güncel bir çalışmada ise bu sayının 800 civarında olduğu iddia edilmektedir (Aslanoğlu vd, 2012: 222-233; Rigas, 2015:48). Antakya Rum Ortodoks Kilisesi Vakıf başkanı Fadi Hurigil'e (2015:107) göre ise Hatay-Mersin bölgesinde toplam 8000 Antakyalı Ortodoks yaşarken İstanbul'a göçen birinci ve ikinci kuşağın nüfusu 1500-2000 civarındadır.

Antakya kökenli Ortodokslar dini aidiyetleri nedeniyle Türkiye'deki Rum Ortodoks cemaatinin bir parçası olarak görülseler de İstanbul'daki Fener Rum Patrikhanesi'ni eşitler arasında birinci gören ve Şam'da yerleşik olan Antakya Patrikhanesi'ne bağlıdırlar. Bugün Rum ritli Katolikler için kullanılan Melkit[10] kavramı eskiden tüm Doğu Ortodokslarını tanımlamak için kullanılıyordu (Ri-

9- 23 Temmuz 1939'da Hatay Türkiye Cumhuriyeti sınırlarına dahil edildiği sırada nüfusun dini/etnik bileşenleri hakkındaki tartışmalar için bkz. Demirci Akyol, 2010.

10- Melkit'in kelime anlamı "kralcı"dır. Bizans İmparatorluğu'na sadakati ifade etmektedir.

gas, 2015:34). Etnik aidiyetleri konusunda ise farklı iddialar öne sürülmüştür. Hem Suriye hem de Lübnan'da yerel milliyetçiliğin yükselişiyle birlikte, bölgede yaşayan halkın kökeninin Fenikelilere dayandığını iddia eden çalışmalar yapılmıştır (Avasthi, 2008). Bir diğer çalışmaya göre ise Antakyalı Ortodoksların kökenleri MÖ 2. yüzyılda Yemen'in Ma'rib köyünden kuzeye göç eden Benikahtan kabilesine dayanmaktadır (Usluoğlu, 2012). Antakya'yı da içine alan bölgede 7. yüzyıldan 1. Haçlı Seferi'nin gerçekleştiği 1098 yılına kadar ve bölgenin 1298 yılı itibariyle Memlük Devleti'nin hakimiyetine girmesiyle birlikte toplumsal ve kültürel düzeyde bir Araplaşma süreci yaşandığı bilinmektedir (Masters, 2001:49-50). 1516'da Mercidabık Savaşı'yla birlikte Osmanlı tebaası olduktan sonra dini aidiyetleri Hıristiyan, kültürel aidiyetleri Arap olarak varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir (Rigas, 2015:38). Bazı kaynaklarda Antakya Patrikhanesi'nin Osmanlı döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi'yle yakın ilişkiler içinde olduğu (Usluoğlu, 2012), ancak bu yakın ilişkinin 1890'lardaki Araplaştırma politikaları sonrasında bir Arapdilli Patriğin seçilmesiyle birlikte zayıfladığı belirtilmektedir (Church of Greece, tarih yok; Melton&Bauman, 2010:1253).[11] Hatta "Arap Ortodoksların" 19. yüzyılda yeşermeye başlayan Arap milliyetçiliğinin inşa edilmesinde katkı sağladıkları ileri sürülmektedir (Antonius, 1938:45-51).[12] Antakya Patrikhanesi'nde yaşanan bu gelişmeler sonucunda Adana, Mersin ve Tarsus'ta bulunan kiliselerin Antakya Patrikhanesi'nden ayrılıp İstanbul Patrikhanesi'ne katılma talebinde bulunduğu ileri sürülmektedir (Alıntı: Exertzoglou, Benlisoy ve Benlisoy, 2016:63). Antakya Patrikhanesi ile cemaat arasında yaşanan bu çatışma, savaşlar dolayısıyla çözüme ulaşmamış; 19. yüzyıl sonlarında Yunan milliyetçilik söyleminde bu bölgedeki Hıristiyanlar

11- Church of Greece, "Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East: Historical Overview." http://www.ecclesia.gr/english/news/antiocheia/historical_overview.htm (not dated).

12- *Arab Awakening* (Arap Uyanışı) adlı kitapta yer alan bilgilere göre İbrahim Yazıcı ve Butros Bustani isimli iki Lübnanlı Hıristiyan, gramer ve siyaset alanında yaptıkları çalışmalarla Arap milliyetçiliğinin bu topraklarda temellenmesinde önemli rol oynamışlardır (Masters, 2001).

"başka dilli Yunanlar" olarak adlandırılmıştır (Benlisoy ve Benlisoy, 2016:249). Her ne kadar Mersin Tali Komisyonu 1923'te gerçekleştirilen Nüfus Mübadelesi'ne Antakyalı Ortodoksları dahil etse de 1927 Mübadele Komisyonu'nun kararında Rum Ortodoks mezhebinin Ekümenik Patrikhaneye bağlı cemaati kapsadığı, dolayısıyla Antakya Patrikhanesi'ne bağlı Ortodoksların bu kapsama girmeyeceği belirtilmiştir (Macar, 2003:139).

Bugünkü Hatay'ın 23 Temmuz 1939'da Türkiye'ye dahil edilmesiyle beraber bu coğrafyada yaşayan Antakya kökenli Ortodokslar Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı almış, dini merkezleri de Suriye sınırları içerisinde kalmıştır. Bu tarihten itibaren Türkiye'nin gayrimüslimlerle ilgili hukuki çerçevesini belirleyen Lozan Antlaşması'nın kapsamına girmişler, Türkiye Cumhuriyeti tarafından İstanbul Rum Patrikhanesi'ne bağlı bir cemaat olarak görülmeye başlanmışlardır. Cemaat günümüzde dini olarak İstanbul Rum Patrikhanesi'ne bağlılıklarını sürdürmekte, ancak dini ayinlerini Arapça gerçekleştirmektedir.[13] Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki her ne kadar bu çalışma bir tarihsel gerçeklik ortaya konması gibi bir iddia taşımasa da ileriki bölümlerde de görüleceği gibi bu tarihsel tartışma çalışmanın asıl amacı olan sıradan insanların kendi benlik algılarını, etno-dinsel kimlik tanımlamalarını analiz etme konusunda bir temel oluşturma niteliği taşımaktadır.

Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum Cemaatiyle İlişkisellikleri: Literatür İncelemesi

Antakyalı Ortodokslar dini aidiyetleri sebebiyle İstanbul Rum Ortodoks cemaatinin bir parçası olarak görülegelmiş iseler de sosyal

---

13- Başlangıçta Antakya'da bulunan Rum Ortodoks Patrikhanesi, 16. yüzyılda Suriye'nin Şam bölgesine devredildi. Konstantinopolis'teki Rum Ortodoks Kilisesi'nin aksine Antakya Rum Ortodoks Kilisesi'nin ayinleri Arapça yapılmaktaydı; cemaat büyük oranda Arap kültür mirasına sahipti (Cragg 1991 ve Wessels 1996'dan alıntı, Masters, 2001).

hayatta anadilleri ve sosyo-kültürel statüleriyle İstanbullu Rum Ortodokslardan ayrıştırılmaktadırlar. Bu ayrışma son 20 yılda İstanbul'a yönelen göç dalgasıyla belirginlik kazanmıştır. İki cemaat arasındaki ayrışma eksenini oluşturan unsurların başında dil gelmektedir. İstanbullu Rumların anadilleri Yunanca,[14] Antakyalı Ortodoksların anadilleri ise Arapçadır.[15] İstanbul ve yurtdışına gerçekleşen göçlerle beraber günümüzde Arapçanın günlük yaşamda kullanımı gün geçtikçe azalmaktadır; dolayısıyla dilde bir asimilasyon yaşandığından bahsedilebilir. İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodokslarda birinci kuşağın aksine, İstanbul'da bulunan, Rum okullarında eğitim gören ikinci ve üçüncü kuşak kamusal alanda Türkçe kullanmakta, okulda ise Yunanca öğrenmektedir. Rum okullarındaki öğrenci nüfusunun çoğunluğunu İstanbul'a göçle gelmiş Antakyalı Ortodokslar oluşturmaktadır. İstanbul'daki Rum liselerindeki öğrencilerin 2015-2016 eğitim dönemindeki dini-etnik profilleri şöyledir: Zapyon anaokul-ilkokul-ortaokul-lisesinde 34 Rum asıllı, 55 Antakyalı, 48 karma evlilik,[16] 13 Yunan uyruklu, toplam 150 öğrenci; Fener ortaokul-lisesinde 1 Rum asıllı, 40 Antakyalı, 8 karma, toplam 49 öğrenci; Zoğrafyon ortaokul-lisesinde 20 Rum asıllı, 7 Antakyalı, 2 karma evlilik, 11 Yunan uyruklu toplam 40 öğrenci.[17] Gioltzoglou'nun (2014:8) detaylı bir etnografik çalışmaya dayanan doktora tezinde belirttiği gibi Antakya kökenli Ortodoksların Rum cemaatinin içinde hatırı sayılır bir nüfusa sahip olmalarına ve nüfus avantajı nedeniyle cemaate ait kurumları ayakta tutmalarına rağmen İstanbul Rum cemaatine entegrasyonları henüz tam anlamıyla gerçekleşmemiştir; iki cema-

---

14- Metnin devamında Yunanca/Rumca birbirinin yerine geçebilir şekilde kullanılmıştır.

15-Bu durum daha çok birinci ve ikinci kuşaklarda geçerlidir. İstanbul'a göç eden Antakyalı Ortodokslarda üçüncü kuşaktan itibaren Arapça asimile olmaya yüz tutmuştur. Üçüncü kuşak görüşmeciler anadillerinin Türkçe olduğunu, küçükken ev içinde aile büyükleriyle Arapça konuştuklarını, okula başlamalarıyla birlikte ise hem ev içi alanda hem de kamusal alanda sadece Türkçe konuştuklarını, Arapçayı aile içinde konuşacakları fertler (büyükanne ve dedeleri) ya çok yaşlı olduğu ya da artık hayatta olmadığı için unuttuklarını üzüntüyle dile getirdiler.

16- Burada karma evlilikle kast edilen İstanbullu Rum-Ermeni/Antakyalı Rum Ortodoks/Yahudi (görece az) / Yunan/ Katolik (az)/Müslüman Türk evlilikleridir.

17- Bu bilgi Rum cemaatinden bir yetkiliyle 2016 yılında yapılan görüşmede temin edilmiştir (Kaymak, 2016).

at Türkiye Cumhuriyeti için dini temelde tek bir azınlık grubunu oluştursa da, Arapdilli Antakya kökenli Hıristiyanlar, Yunandilli İstanbullu Rum Ortodoks azınlık içinde ayrıca belirgin bir azınlık oluşturmaktadırlar.

Antakya kökenli Ortodoksları İstanbul Rumlarından ayıran bir diğer unsur da iki cemaat arasındaki sosyokültürel farklılıktır. Her ne kadar Osmanlı Devleti'nin son yıllarında Antakya bölgesinde eğitim düzeyi en yüksek grup Antakyalı Ortodokslar olsa da (Duman, 2016:131), bugün bu cemaatten İstanbul'a göç edenlerin büyük kısmının eğitim seviyesi oldukça düşüktür (Rigas, 2015:47). Bu alanda yapılan nadir çalışmalardan birinin de gösterdiği gibi İstanbul'da yaşayan cemaatin yaklaşık %70'i maddi zorluklar yaşamakta ve Rum Ortodoks cemaatine ait kilise, okul ve cemaat vakıflarında zangoçluk ya da bekçilik yapmaktadırlar (Aslanoğlu vd, 2012:223-233). Gioltzoglou'nun da (2014:5) vurguladığı gibi çok sayıda Antakyalı Ortodoks, Rum cemaatine entegre edilmeye çalışılmıştır; cemaate ait kiliselere, okullara hizmet vermekte ve çocuklarını Rum azınlık okullarına göndermektedirler. Yılmaz'a göre ise (2012) azınlık okullarında Yunan dili ve kültürü öğretilmesine rağmen Antakya kökenli Ortodokslar ile İstanbul'da yaşayan Yunandilli Rum Ortodoksların kamusal ve özel alanlarda karşılaşma olasılıkları sınırlıdır. Birçoğu İstanbul'daki Rum Ortodoksların kendilerini "hoş karşılamamalarından" dolayı bundan sakınmaktadırlar ya da ekonomik statülerinden dolayı Rum cemaatiyle aralarına bir mesafe koymayı tercih etmektedirler (2012: 223-232). Yukarıda yapılan tartışmalar ışığında, alt orta sınıfa mensup Antakyalı Ortodoksların, düşük kültürel ve ekonomik sermaye sahibi olmaları sebebiyle İstanbullu Rumlardan toplumsal statü açısından farklılaşmakta oldukları söylenebilir. Bu farklılıklar aynı mezhebi paylaşan iki toplumsal grup arasındaki sınırların gündelik hayatta da sürdürülmesine ve yeniden üretilmesine neden olmaktadır.

Bu alanda yakın zamanda yapılan az sayıdaki niteliksel araştırmalara bakıldığında, İstanbul'daki Rum liselerinde okuyan çoğun-

lukla alt orta sınıfa mensup Antakya kökenli öğrencilerin ve ailelerinin Rum cemaati içinde yukarıda bahsedilen sebeplerden dolayı sosyo-kültürel açıdan ötekileştirildikleri gözlenmiştir (Aslanoğlu vd, 2012). Rum liselerinde okuyan Antakyalılar anadilleri Yunanca olmadığı için ve yaşam tarzlarındaki, tüketim alışkanlıklarındaki farklılıklar sebebiyle İstanbullu Rumların bir kesimi tarafından "modern, kentli" kabul edilmemektedirler; özellikle göçlerle gelen ilk iki kuşak, İstanbul Rum cemaatinin içine dahil olarak görülmemekte, köken kaynaklı olarak sosyal hiyerarşi merdiveninin alt basmaklarına yerleştirilmektedirler. Romain Örs'ün de belirttiği gibi İstanbullu Rumların kimliği kültürel bir farklılık üzerine kurulmuştur. İstanbullu Rumlar kendilerini modern ulus öncesi kozmopolit İstanbul'la, kendi şehirleriyle, özdeşleştirmektedirler (2006:79-94). Birçoğu farklı yerlerden göç etmiş olmalarına rağmen Rumlar kendilerini İstanbul'un en eski yerleşik toplumlarından biri olarak ifade etmekte, kendilerini "yerli," "Şehirli," "kentli, "gerçek İstanbullu" olarak kabul etmektedirler. "İstanbullu Rum" olmak demek bu durumda dini-etnik bağlamının ötesinde spesifik kültürel bir anlam içermektedir. Rumlar için İstanbul kökenli olmak bir kültürel sermaye ve prestij kaynağıdır. Bu çerçevede, farklı yaşam tarzı, kültürel beğeniler ve kültürel tüketim yatkınlıklarından kaynaklı iki grup arasında bir ayrışma ve hiyerarşi oluşturulmaktadır. Antakyalı Ortodokslar da bu sosyal dışlanma durumunu sembolik olsa da hissettiklerini/hissettirildiğini ve yer yer "ikinci sınıf Rum" olarak görüldüklerini ifade etmişlerdir (Rigas, 2015:47). Bu bağlamda Antakya kökenli Ortodokslar ile İstanbullu Rumlar arasında ekonomik, fakat daha da baskın olarak kültürel temelli bir sosyal gerilim yaşandığı söylenebilir.[18]

Tüm bu bilgiler ışığında İstanbul'daki Antakya kökenli Ortodoks cemaati hakkında cevap bekleyen bir takım yeni sorular ortaya çık-

18- Bourdieu'nun (1984) "kültürel sermaye ve beğeni" kavramları İstanbullu Rumlar ile Antakyalı Ortodokslar arasındaki toplumsal hiyerarşilerin, tabakalaşmaların oluşumunu, biçimlenmesini açıklamada ve anlamada faydalı ve zihin açıcıdır.

maktadır: İstanbul'a göçlerle gelen Antakyalı Ortodokslar kendilerini İstanbul Rum cemaatine ait hissediyorlar mı? Kamusal ve özel alanda ortak paylaşım alanları var mı? Evet ise, bu entegrasyon ne tür düzlemlerde gerçekleşiyor? Hayır ise, neden ait hissetmiyorlar? Sınırlar ve farklılaşmalar hangi alanlarda oluşuyor, bunu nasıl tecrübe ediyorlar? İstanbullu Rumlarla kültürel farklılıklardan kaynaklanan bir dışlanma yaşıyorlar mı veya gözlemliyorlar mı? Bu sosyo-kültürel dışlanmanın bileşenlerini neler oluşturuyor: dil, etnik köken, köken kaynaklı gelenek ve görenekler, ritüeller vb? Ulusal kimlikleri ile azınlık kimliklerini nasıl ilişkiselleştiriyorlar? Bu zeminde üretilecek bu ve bunun gibi sorular farklı kuşak, cinsiyet ve sosyal sınıflardan bireylerde farklılık göstermekte mi?

Son yıllarda gayrimüslim toplumları ele alan akademik çalışmaların zenginliğine rağmen sosyal yazın literatüründe bu ve bunun gibi sorular üzerinde pek fazla durulmamıştır. Son birkaç yılda yapılan az sayıdaki çalışmaya kadar (Akyol, 2010; Aslanoğlu vd, 2012; Doğruel, 2009; Rigas, 2015; Gioltzoglou, 2014; Usluoğlu, 2012), İstanbul Rum cemaati kendi içinde homojen bir grup olarak ele alınmış, cemaatin içinde demografik olarak önemli bir yer kaplayan Antakyalı Ortodokslar ironik bir biçimde görünmez kılınmış, varlıkları sessizleştirilmiştir. Bazı çalışmalarda da belirtildiği üzere İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların günlük yaşamdaki varlıkları resmi Rum diskurunda yer almamaktadır (Gioltzoglou, 2014:19). Niteliksel metotlarla yapılan bu sınırlı sayıdaki araştırmaların çoğunlukla alt orta sınıfa mensup Antakya kökenli Ortodoksları ele aldığı görülmektedir. Her ne kadar Patriklik'e bağlı kurumlarda çalışan alt orta sınıf Antakyalı Ortodoksları temel alan çalışmalar literatürde önemli bir açığın kapatılmasına yardımcı olmuş olsa da son 20 yılda Patriklik kurumlarıyla ilişkilerini karşılıklı bağımlılık üzerine kurmuş bir topluluğun fotoğrafıyla sınırlı kalınmış; İstanbul'da yaşayan orta ve üst orta, üst sınıf Antakyalı Ortodokslar mercek altına alınmamıştır.

Bu çalışma aracılığıyla yukarıda bahsedilen belli başlı sorulara İstanbul'da yaşayan ağırlıkla orta sınıftan, farklı cinsiyetten ve ku-

şaktan Antakyalı Ortodoksların gündelik hayatları içinden, kendi dillerinden, kendi bakış açıları temel alınarak cevap bulunmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

Yöntem Üzerine

Sözlü tarih çalışmaları ve öznesi olan bellek tarihçilerden siyaset bilimcilere, tıp, psikoloji, kadın çalışmaları, kültür antropolojisi ve edebiyat gibi alanlara uzanan disiplinlerarası bir paradigma haline gelmiştir (Sancar, 2014:21; Neyzi, 2010:443). Yaklaşık son 15 senedir yükselerek artan sözlü tarih çalışmaları içerisinde ise Türkiye'de yaşayan gayrimüslim azınlıklarla ilişkilendirilebilecek bellek anlatımlarının birçoğunun akademik alanda henüz yeni olduğu görülmektedir.[19] Bu çalışmaların içinde Antakyalı Ortodokslarla ilgili yapılan çalışmalar ise neredeyse yok denecek kadar azdır. Bunun en önemli nedenleri arasında diğer azınlık cemaatlerine oranla düşük bir nüfusa sahip olmaları, coğrafi olarak merkeze uzak olmaları, kendi içlerine kapalı ve mekânda dağınık bir cemaat olmaları gösterilebilir. Onları gündelik hayatları içerisinde ele alan çalışmalar ise akademik alanda henüz hak ettiği yeri kaplamamaktadır.

Bu çalışma aracılığıyla İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslar hakkında sosyal bilimlerde bu alanda yapılan araştırmalara katkıda bulunmayı hedefliyoruz. Çalışmamızın odağını farklı kuşaklardan, cinsiyetten ve sosyal sınıflardan Antakyalı Ortodokslar oluşturmaktadır. İstanbul'a farklı zamanlarda göç etmiş kadın-erkek, 19 kişiyle derinlemesine mülakat görüşmesi yapılmıştır. Görüşmeler Türkçe yapılmıştır.[20] Çalışmamızın evrenini farklı zamanlarda İstan-

---

19- Türkiye'de yapılan bellek ve sözlü tarih çalışmalarıyla ilgili genel bir bilgilendirme için bkz. Neyzi, 2014; Neyzi, 2010:443-459; Özyürek, 2012.

20- Burada şunu da belirtmek fayda görüyoruz ki Arapdilli Antakya kökenli Rum Ortodokslar içinde günümüzde Arapdilliler Arapçayı yazılı olarak değil sadece sözlü olarak bilmekte ve kullanmaktadırlar.

bul'a göç etmiş, halen bu şehirde yaşayan veya artık yurtdışında ikamet eden Antakya kökenli 8 kadın ve 11 erkek Ortodoks Hıristiyan oluşturmaktadır. Cinsiyet açısından görüşmeciler arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Yaş değişkeni çerçevesinde de görüşmeciler üç yaş grubuna ayrılmaktadır: 20-30, 30-40 ve 40-50. Görüşmecilerin mesleki dağılımlarına baktığımızda farklı alanlarda uzmanlaştıklarını görmekteyiz. Sadece bir kadın görüşmeci ev kadınıdır; diğer kadın görüşmeciler psikolog, üst düzey yönetici, gazeteci, özel sektörde pazarlama uzmanı ve akademisyenlik gibi farklı alanlarda faaliyet göstermektedirler.[21] Erkek görüşmeciler arasında akademisyen, öğretmen, serbest gazeteci, tüccar ve kuyumculukla uğraşanlar bulunmaktadır. Antakya kökenli Ortodoksların kendi içindeki sosyal/kültürel/sınıfsal farklılaşmaları mercek altına alabilmek amacıyla mümkün olabildiğince farklı sosyal sınıflardan kişilerle görüşmeye çalıştık. Görüşmecilerin büyük çoğunluğu orta ve üst orta sınıfa aittirler; sadece bir kadın görüşmeci üst sınıfa aittir. Veri toplama aşamasındaki zorluklardan bir tanesi cemaatin sınıfsal olarak en yoksul olanlarına ulaşmaktaki zorluk oldu. Bu engeli aşabilmek için görüşmecilerimizden ve çevremizden yardım istedik. Bu konuda çaba göstermemize rağmen alt orta sınıfa ulaşmak konusunda engellerle karşılaştık. Azınlık olmak yoksulluk ve eğitimsizlikle birleştiğinde çok daha katmerli bir hal alabilmektedir (Kaymak, 2016); yoksul gayrimüslimler etnik, dinsel ve sınıfsal dışlanmayı bir arada yaşamaktadırlar.

Görüşmecilere kartopu örneklem yöntemiyle ulaşılmıştır. Konunun hassasiyeti gereği görüşmecilerin isimleri metinde açık bir biçimde kullanılmamıştır. Niteliksel çalışmalarda sıkça kullanılan kodlama yöntemi tercih edilmiştir. Metin içinde anlatıların yanına

---

21- Bu çalışmanın bütün cemaati temsil etme gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Yukarıda bahsedilen bu alanda yapılmış az sayıdaki niteliksel araştırma ve bu kitabın içinde yer alan Gioltzoglou'nun çalışması özellikle alt orta sınıf Antakya kökenli Ortodoksları mercek altına almaktadır. Biz de bu çalışmada daha önce fazla ele alınmamış olan bu toplumsal grubun içinde orta ve orta üst sınıflara ait kişilerle görüşme yaparak bu bağlamda bir karşılaştırma sunabilmeyi umuyoruz.

parantez içinde görüşmecinin yaşını ve cinsiyetini belirten bir kategorizasyon şeması kullanılmıştır [35 (Yaş), E/K (Cinsiyet)]. Derinlemesine mülakat görüşmelerini yarı yapılandırılmış soru yönergesiyle ve konu odaklı gerçekleştirdik. Sözlü tarih/derinlemesine mülakat görüşmelerinde araştırmacı ve görüşmeci arasında kurulacak güven ilişkisi büyük bir önem arz etmektedir. Bu güven ilişkisinin oluşmasında araştırmacılardan birinin köklerinin de Antakyalı Ortodoks olmasının güven oluşturucu bir unsur yarattığı söylenebilir. Yaptığımız derinlemesine mülakatlar aracılığıyla onların kendi dillerinden kendi benlik algılarını doğal günlük ortamlarında anlamaya çalışarak, İstanbullu Rumlarla ilişkilerinin somut gündelik hayatta nasıl şekillendiğini ve bu ilişkileri üreten ve etkileyen parametreleri, sosyokültürel farklılıkların doğurduğu sosyal çatışma ortamlarını analitik olarak çözümlemeye çalışıyoruz. Bu çalışmada Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum cemaatiyle deneyimlerinin kendi seslerinden görünür hale getirilmesi, kendi kimlik algılarının, kurgularının gündelik hayat pratikleri üzerinden okunabilmesi ancak niteliksel bir araştırma tasarımıyla mümkün olabilmektedir. Böylece literatürde bu alandaki boşlukların doldurulması hedeflenmiştir. Bu çalışma görüşme yapılan Antakya kökenli Ortodoksların kendi dillerinden kendi benlik algılarını anlamaya yönelik olarak düzenlenmiştir. Bu bağlamda İstanbullu Rumlarla da ileriki zamanlarda yapılacak olan bir çalışma karşılaştırma sunma ve tamamlayıcı olma potansiyeli taşımaktadır. İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslarla ilgili mutlak bir temsil biçimine ulaşmak söz konusu değildir ve bu çalışmanın böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Epistemolojik açıdan önem taşıyan bu noktayı belirtmekte fayda görüyoruz.

Çalışmanın birinci kısmı yapılan görüşmeler sonucu İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların kendi etno-dinsel kimlik algılarını anlamaya çalışmak üzerine kurulmuştur. Çalışmanın ikinci kısmı da Arapdilli Ortodoksların İstanbul Rum cemaatiyle ilişkiselliğini, iki grup arasındaki ilişkiselliği ve sosyal gerilimleri anlamaya yönelik düzenlenmiştir. Çalışmanın hipotezi Rum Ortodoks cemaati-

nin kendi içinde homojen, sabit bir yapıya sahip olmadığı; dini-etnik cemaatlerin de kendi içlerinde değişken, akışkan farklılıklar barındırdığıdır. Bu çalışmanın sonunda İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların kendi kimlik/benlik algılarını nasıl ifade ettikleri, anlamlandırdıkları mercek altına alınacak; İstanbul Rumlarıyla ilişkilenme biçimleri, kamusal/özel alanda entegre olma(ma) halleri ve köken temelli ilişkiden kaynaklı ne tür bir sosyokültürel ayrışma yaşandığı gösterilecektir.

İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların Kimlik İnşası: Etno-dinsel ve Ulusal Kimliğe Dair Algılar ve Yaklaşımlar

Phinney'a göre (1996) etnik kimlik, kişinin algı, bilgi ve duygularıyla ilişkisellik içerisindedir. Ericson (1994) ve Jenkin'se (2008) göre de kimlikler sübjektif, durumsal, akışkan, benzeşen, tartışılabilir, rastlantısal ve manipüle edilebilir olgulardır. Kültürel kimlik bir öz değildir; sürekli değişim halinde olan öznellik konumlarının birleşiminden oluşan bir kümedir. Bu kümeyi sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, yaş, etnisite, ulusal ve siyasi kimlikler vd oluşturmaktadır. Bu bağlamda kimliklerin anlamı hiçbir zaman tam olarak tamamlan(a)maz (Barker, 2008:3-31). Bu teorik çerçevenin de desteklediği gibi İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodokslarla yapılan derinlemesine mülakatlarda, görüşmecilerin dini-etnik kimlikleriyle kurdukları ilişkilerin kendi içinde çok çeşitlilik gösterdiği, ayrımlar ve kırılmalar yaşandığı, bazı görüşmecilerin kökenlerine doğru yaptıkları yolculukta bir sorgulama sürecinden geçtikleri bile gözlemlenmiştir. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir nokta da çoğu görüşmecinin bu minvalde "cemaatlerini" isimlendirme noktasında bir iç çelişki yaşadıklarıdır. Gerek bu alanda yapılan tarihsel araştırmalar gerekse de saha görüşmelerinden elde ettiğimiz veriler Antakya ve civarı kökenli Rum Ortodoksların *ethnogenesis*'i hakkında yeterli ve net bir bilgi sunamamaktadır.

"Etnik ve dini kimliğinizi göz önünde bulundurarak kendinizi nasıl ifade edersiniz?," sorusuna kimi görüşmeci kendini ulusal kimliği ve dini kimliğiyle tanımlarken kimisi etnik (Araplık) ve dini kimliğini (Rum Ortodoks/Hıristiyan) bir arada kullanmakta, kimisi de doğduğu büyüdüğü coğrafyaya (Antakya) yani yerel kimliğine vurgu yapmaktadır:

> "Türküm ve Hıristiyanım demek hem gururumu okşuyor hem de farklılaştırıyor." (32, K)

> "Ben kendimi net olarak, nesin diye sorduklarında, hep Arap Hıristiyanım derim... Arap olduğumuz net bir konu değil... Bence Rum olmadığım da... kendi adıma konuşayım, çok net." (30, E)

> "Arap Hıristiyanım... Kendimi Arap Ortodoks, Arap Hıristiyan olarak tanımlıyorum." (36, E)

> "Kendimi nasıl tanımlıyorum dersem ben 'Rum Ortodoks' demem mesela. İlk herhâlde Türküm, ikinci olarak Hıristiyanım. Biri sorarsa dinimi, Hıristiyan derim. Eğer mezhebi sorarsa Ortodoks derim." (29, K)

> "Ben ilk Antakyalıyım diyorum... Antakya kökenli Hıristiyanım. Araplığı tanımlamadan tamamen kaldırdım. Türkiyeliyim, Antakyalıyım ve Hıristiyanım. 'Rumum ya da Arabım ya da Bizanslıyım, Romalıyım' demek istemiyorum. Bence bu kadar önemli değil. Zaten yeterince ayrıştırılmışız." (28, K)

Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğunun "Rum olmayı" dini aidiyetlerine referansla kullandıkları tespit edilmiştir. Yani, "Rumluk" etnik köken bağlamında (Yunan/Helen/Grek) değil tamamen Doğu

Ortodoks Kilisesi'ne aidiyet anlamında kullanılmaktadır. Örneğin, bir görüşmeci bu durumu "Ortodoks Rumdur, öyle gelmiş. Din gibi" (30, K) şeklinde ifade ederken bir diğer görüşmecinin "Kendimi 'Rum Arap Ortodoks' diye tanımlıyorum... 'Rum' orada benim için dini bir şey ifade ediyor" (37, E) ifadesinde de görüldüğü üzere Rumluk ve Araplık arasında sembolik bir karşılaştırma yaparak Rumluğu etnik köken bağlamında değil dini aidiyetine referansla kullandığına dikkat çekmektedir.

Azınlık okullarından birinde öğretmenlik yapan bir erkek görüşmeci ailesinin bir kesiminin de bugün halen yaşadığı, köklerinin bir kısmının ait olduğu Suriye'ye referans vererek, diliyle, müziğiyle, yemek kültürüyle, hatta atasözleriyle Suriye bölgesine karşı bir aidiyet geliştirdiğini hatta İstanbul Rum cemaatiyle karşılaştırma yaptığında kendini Suriye'deki Arap kültürüne duygusal açıdan daha yakın hissettiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda yapılan görüşmelerde aile köklerinin dayandığı, akrabalarının yaşadığı Suriye'ye referans veren sadece iki görüşmeci olmuştur. Diğer görüşmecilerin Suriye'yle neden daha kuvvetli bir duygusal bağ kurmadıkları ve aidiyet ilişkisi geliştirmedikleri ileriki zamanlarda daha derinlemesine bir biçimde çalışılmayı beklemektedir. Aşağıdaki anlatıda görüşmeci kültürel bağlamda kendini Suriyeli bir Hıristiyana neden daha yakın hissettiğini çarpıcı bir biçimde aktarmaktadır:

> "Kendimi tanımlarken 'Arap Rum Ortodoks' derim. 'Arap' deyince tamam Mısır'dan tutup Suudi Arabistan çöllerine kadar uzanan bir Arap coğrafyası var ama onun haricinde bir Arap kültürü var. Hepsi birbirinden dağlar kadar farklı. Bizim Araplığımız o değil. Bizimkisi Levant bölgesi denilen, Hatay'dan başlayıp Filistin'e kadar uzanan kıyı şeridi. Konuşmamız, müziğimiz, yediğimiz, içtiğimiz, atasözlerimiz aynı. Bir Suriyeliyi İstanbul Rumundan daha yakın hissedebilirim kendimle. Dil baskın (Arapça), günlük hayatın, tepkilerin, davranışların

> birbirine benziyor; bir Suriyeli Hıristiyan bize bir İstanbullu Rum'dan daha yakın. Onlarla da (İstanbullu Rumlar) yakın kültürel etkinliğimiz var, mesela bayramlar, kilise işleyişi aynı ama dil farklı. Coğrafyanın getirdiği kültürel farklılık var." (36, E)

Bir kadın görüşmeci ise Rumluğu dini bağlamda kullandığını söyledikten sonra "Rum Ortodoks" olma halinin aynı zamanda onu geniş toplumdan ayıran bir prestij ve avantaj olduğunu ifade ederek bu durumu bir kültürel sermaye olarak sahiplendiğini ortaya koymaktadır:

> "'Rum Ortodoks Hıristiyan' olmak beni toplumda öne çıkaran bir unsur olarak, diğerlerinden ayrıştıran bir unsur... Oradaki Rumluk benim için Meryem Ana'ya bağlılık, diğerlerine[22] göre büyük bir avantaj." (52, K)

En genç görüşmecimiz 1980'li yıllarda ailesi İstanbul'a göç eden ve kendisi bu şehirde doğup büyümüş, Rum Lisesi'nde okumuş 24 yaşındaki A. ise kimlik meselesine odaklı tartışmamızda bir kırılma noktası yaratmıştır. Çoğu görüşmecinin dini bağlamda kullandığı "Rum olmayı" kültürel olarak benimsediğini belirtmiş, diğer görüşmecilerden ayrışarak ne köken olarak ne de kültürel açıdan "Araplığı" kesinlikle kabul etmediğini ifade etmiştir:

> "Ben kendime hiçbir zaman Arap demedim, Araplığı kabul etmedim. Ben her zaman Rumum dedim ve öyle gördüm... 'Burada uğraşmamız gereken bir çatışma söz konusu' dedim. Çocukken o bilinçte değildim. Rumvader ile bir kere Antakya'ya gittik. Oradakilerin çoğu 'biz

22- "Diğerleri" derken görüşmeci burada geniş topluma (Sünni/Müslüman/Türk) referans vermektedir.

Arabız' dedi. Bir hocamız, 'o zaman A. var, o da buralı, ona soralım' dedi. Ben de kalktım 'ben Araplığı kabul etmiyorum' dedim." (24, K)

Yukarıdaki ifadeden de anlaşılacağı gibi, A. için İstanbul'da doğmuş olmak, Yunanca bilmek ve konuşmak, bir Rum azınlık okulundan mezun olmak, İstanbul'un en eski yerleşik toplumlarından Rumlara, Rum kökenli olmaya vurgu yapmaktadır. Görüşme sırasında Hatay kökenli olduğunu belirttikten sonra ısrarla "ama ben Arap değilim, Rumum" diyerek, "Rumluğun" burada içinde doğulan değil sonradan edinilen bir kimlik olduğuna örnek oluşturmaktadır. Tam da bu noktada ailesiyle bir görüş ayrılığı yaşadığını, ailesinin Arap kimliğine sahip çıkarken kendini bu kimliğe ait hissetmediğinin altını kuvvetli bir şekilde çizmiştir. Genç görüşmecimiz ailesinin Arapça konuşmak ve Antakya kökenlerini gerekçe göstererek etnik olarak Arap olduklarını iddia ettiklerini, hatta zaman zaman bu konuda ailesiyle görüş ayrılığı yaşadıklarını aktarırken, "Rumluğu" bir kültürel sermaye olarak sahiplenmekte ve gündelik hayatında prestije ve avantaja dönüştürmektedir:

"Rumluk ne benim için? Bir kere en başta Hıristiyan Ortodoks olmam. Tabii ki de Rumca bilmem. Ve üçüncüsü tamamen İstanbul'da doğmuş ve büyümüş olmam. Annemlerden orda ayrılıyorum. Babam 'tamam Rumuz ama Arabız da' diyor. Hayır Arap değilsin diyorum! (görüşmecinin vurgusu)" (24, K)

Yukarıdaki anlatılarda kimisi kendini "Arap Hıristiyan," "Arap Rum Ortodoks," sadece "Hıristiyan" veya "Antakyalı Arap Ortodoks" gibi ifadelerle tanımlarken, kimi de Rumluğu dil, gelenek görenek, ritüeller, kültür ve mekânla bağlantılı olarak etnik bağlamda benimseyerek kimliğin sürekli olarak yeniden üretildiğini, dönüştürüldüğünü ve akışkan olduğunu göstermektedir. Rumluk ve Araplığın

ne anlam ifade ettiği, kimliklerinde etnik ve/veya dini faktörlerden hangi unsurun baskın olduğu konusunda görüşmeler sırasında çelişkili ifadelere rastlanmıştır. Bu noktada tekrar belirtmek gerekir ki, Antakyalı Ortodoksların "gerçek" kökeninin ne olduğu sorusu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu çalışma tarihi merkeze almaktan öte, sıradan bireylerin günlük yaşamlarında Antakya kökenli Hıristiyan Rum Ortodoks olmanın onlar için ne anlam ifade ettiğini kendi seslerinden duyurmak ve bu sesleri kamusal bir bilgiye dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Aşağıda görüleceği üzere görüşmecilerin bir kısmı Arap ya da Rum olmak konusunda yaşadıkları bu iç çelişkiyi ifadelerine yansıtmaktadırlar. Samandağ'da doğup büyüyen, İstanbul'a göç eden, orta sınıfa mensup kadın görüşmeci Rum olmanın veya Arap olmanın kendisi için tam olarak ne anlam ifade ettiğini, bu "bilememe" halini, karmaşık bir biçimde aktarırken, bir diğer görüşmeci de bu "bilememe" durumuyla beslenen çatışma halini yansıtmaktadır:

> "Ben 'Arap Hıristiyan' diyorum, çünkü Rum Ortodoks dediğim zaman 'neden Rumca bilmiyorsun?' diyorlar. Çok da bilmediğim için açıklayamıyorum. Ben ilk baştan kendimi 'Arap Hıristiyan' olarak tanıttım. Eskiden 'Rum Ortodoks' diyordum, yeni yeni televizyonlarda görüyoruz Arap Hıristiyanları varmış diye. Onu da biri bana söylemişti, demişti ki 'siz Rum Ortodokssunuz ama aslında siz Arap Hıristiyansınız'. Ama çoğunlukla 'Rum Ortodoksum' derim ben de. Kendimi öyle tanıtırım. Bizim oradan (Samandağ) kaynaklandığı için 'Rum Ortodoks' derim. Kilisenin adı Rum Ortodoks Kilisesi. Samandağ Rum Ortodoks Kilisesi." (30, K)

> "Rumum diyorum ama bir yandan da Rum olmadığımı biliyorum. Bugüne kadar Rum değildim, şimdi Rumum. Nasıl oluyor? Ama Rumum, çünkü tarih bunu söylüyor,

gerçek bu. Sonra Rum kilisesine giriyorsun, dil yok. Bizimkiler daha çok Arapça konuşuyor. *Confliction* [çatışma] çıkıyor. Bunu bir yürüttüm iki yürüttüm ama sonra dedim 'neyin özentisisin? Rum değilsin.' Bu, dünyanın gerçeği." (28, E)

Burada ifade edilmeye çalışılan "Arap mıyız yoksa Rum muyuz?" tartışması bize kimliğin evrensellik ve görecelilik kıskacına düşmeden, sürekli bir inşa sürecinde olduğunu (Hall, 1996), hiçbir zaman tamamlanmayacak bir süreç olduğunu göstermektedir.

Benzer bir iç çelişkiye, Antakya'dan üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen, üst orta sınıfa mensup 30'lu yaşlarında diğer bir kadın görüşmecide de rastlamak mümkün. Bu görüşmecinin anlatısında dikkati çeken bir diğer unsur "Arap" olmayı "Rum" olmamak üzerinden yani öteki/diğer kimlik üzerinden tanımlıyor oluşudur. "Rum olmak" görüşmeciye göre coğrafyaya referansla Yunan/Helen kökenli olmakla ilişkilendirilmektedir. Kendi aile geçmişi Antakya ve civarı bölgelere dayandığı için de kendini Yunan kültürüyle eşleştirmemekte, bu durumda diğer seçenek olan Arap kökenli olmayı benimsemeyi tercih etmektedir:

"Biri sorduğu zaman Hıristiyanım diyorum. Çok ilgiliyse ve detay soruyorsa Rum Ortodoksum diyorum. Orada da aslında bir şey var. Rum Ortodoks olarak hep biz geçtik ama çok da Rum Ortodoks değiliz. Aslında Arap Ortodoksuz, çünkü Arabız aslında. Rumluk daha çok Yunan tarafı falan ama neden o kimliklerde Rum Ortodoks yazdı onca sene bilmiyorum. Ben kendimi 'Arap Ortodoksum' diye tanımlamıyorum, 'Hıristiyanım' diye tanımlıyorum. 'Rum musun Arap mısın?' diye sorduğunuz zaman: E Rum değilim... Arabım. Köklerim oradan geliyor." (31, K)

Atina'da yaşayan bir görüşmeci de etnik/dini/coğrafi ifadelerle kendi sınırlarını çizmeden, insan ilişkileri gibi daha evrensel değerlere vurgu yapmıştır:

> "Ben kendimi kökensel olarak tanımlamak istemiyorum. Ben kendimi ne Antakyalı ne İstanbullu hissediyorum... Benim için önemli olmadığından dolayı ... daha çok insanların ilişkilerine inanıyorum ben.. Belki daha çok Arap kökenliyimdir, bilemiyorum. Ama herhalde annemin babamın kökeni Arap. Suriye'de ... ben hiç gitmedim." (49, E)

Kimi zaman da bu çelişkili hallerin kişilerin kendi özel hayatlarından kaynaklanan dinamiklerle birlikte bir sorgulama sürecine dönüştüğü görülmektedir. 30'lu yaşlarında, ailesi Antakya kökenli olan, üniversiteyi tamamladıktan sonra bir süre eğitim ve iş sebebiyle İstanbul'da yaşayan görüşmeci, kimlik arayışının temelinde ailesinin "azınlık" olmaktan kaynaklı duyduğu korku ve çekince sebebiyle kamusal alanda dini/etnik kimliklerini gizlemeleri ve özellikle anne-babasının Arap olmaya yükledikleri negatif imajın yattığını belirtmektedir. Üniversite yıllarında siyasi ve etnik bilincinin artmasıyla beraber derin bir sorgulama sürecine girdiğini belirten görüşmeci hem ailesinin Arap kimliğini reddedişine karşı bir direnç geliştirmekte hem de anne-babasının bastırdığı, sakladığı bu kimliğine sahip çıkmaktadır:

> "'Etnik olarak neyim ki ben?' dedim. Ama çok daha sonra. Bunu lisede sorguladığımı çok hatırlamıyorum. Hıristiyanız, evet. Annemler falan da hep 'Hıristiyanız' derler. Ama biraz daha aşıp Kemalizme muhalif hallere girmeye başlayınca bir şey başladı yani. 'Ben Türk değilim' şeyi başladı. Ama Türk değilsem neyim yani? Ondan sonra Arapçaya daha çok ilgim arttı, o geçiş-

lerde hep kendimi Arap olarak tanımladım. Ama Araplık kimliğine sahip çıkma belki de aileye muhalif olma isteğinden de kaynaklanabilir, çünkü Arap olma hali hep onları sinir eden bir şeydi. 'Biz Arabız' dediğimde hep sinir oluyorlardı. Belki de o noktayı kaşımak istiyordum... Ailem bunu (bayramlar, ritüeller) Araplıkla özdeşleştirmiyor. Onlar kendilerini etnik olarak tanımlamamayı tercih ederler. Çok zorladığında, 'Hıristiyanız, Ortodoksuz' falan iyi de yani etnik olarak? 'Etnik olarak işte Türkiye vatandaşıyız', en son en son, burada yaşıyorsak 'Türküz' derler. Ama Araplık kesinlikle yok. Araplık çok negatif bir imaj onlar için. Bence ortada bir korku var." (30, E)

20'li yaşların sonunda Antakya-Samandağ bölgesinde doğup büyüyen akabinde üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen genç bir kadın görüşmeci ise köklerini keşfetmek için çıktığı yolculuğun ertesinde Araplığını ve Rumluğunu iyice sorgular hale gelmiştir:

"Arada bir de olsa 'Arap Hıristiyan' diyordum. Bu yüzden arkadaşlarım inanmıyor benim Rum olduğuma. 'Sen de seyahate gitmeden Arap Hıristiyandın, bir döndün Rum oldun nasıl oluyor yani?' diyor arkadaşlarım. Araştırdım baktım biliyorum, köken sorgulaması yapıyorum. Belki Rum bile değilim. Hâlâ araştırmaya devam ediyorum." (28, K)

Samandağ doğumlu, üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen ve yaşamını bu şehirde devam ettiren üst sınıf mensubu bir diğer kadın görüşmeci, Antakyalılığından ve Arapça bilgisinden kaynaklı olduğunu düşündüğü Arap kimliğini sorguladığında aslında Roma kökenli bile olabileceğini, dolayısıyla Rum kimliğine kendini daha yakın hissettiğini, toplumsal hayatta da bunu bir sosyal avantaj ola-

rak gördüğünü ifade etmektedir:

> "Eşim dedi ki 'sen Rumca bilmiyorsun ki?' Sonra düşünmeye başladım. Sonra dedim ki 'acaba bizim atalarımız Yunan Rum mu Romalı Rum mu?' Eşimin iddiası burun yapımızdan filan acaba biz Haçlı Seferleri'nde gelmişiz, acaba Romalı Rum muyuz? Bu da benim çok hoşuma gitti. Romalı olabiliriz dedim (gülerek)." (52, K)

Bu durum literatürde de sıkça rastlanan kimliğin, resmi ve resmi olmayan tarih anlatılarına bireylerin tekrar başvurmaları sonucu sürekli yeniden üretilebilen bir olgu haline geldiğini göstermektedir (Hall, 1996). Bunun bir diğer örneği de 30'lu yaşlarının başında, Mersin doğumlu, üniversite eğitimi için İstanbul'a gelen ve akademik kariyer yapan kadın görüşmecinin akademik hayatı süresince etnik, dini ve siyasi bilincinde yaşadığı sıçramalar sonucunda kimlik meselesini daha fazla sorgular hale gelmesidir. Görüşmeci kimliğin statik, tekdüze ve değişmez kalamayacağını vurgulayarak, tarihsel bağlamı da göz ardı etmeden, dini-etnik kimliğin çok-bileşenliliğine vurgu yapmıştır:

> "Özetlemem gerekirse iki seçenek var ya Arapdilli Rum Ortodokslar bunlar ya da Arap Ortodokslar ama tarihsel olarak Bizans'ın altında asimile oldular, onların otoritesini kabul ettiler. İstanbul'daki Patrikhane'nin Ekümenik durumu da var. Antakya Patrikhanesi Şam'a taşındıktan sonra bize sahip çıkan İstanbul'daki Patrikhane oldu. Bizimkiler ırk olarak kendilerini Rum olarak kabul etmezler, Araplığı daha çok tercih ederler. Rum Ortodoksluğu daha çok dini bir *label* [etiket-kimlik] olarak kabul ediyorlar. O da dediğim gibi şu anda T.C.'nin sınırları içinde onları tek sahiplenen kurum İstanbul Patrikhanesi." (33, K)

Tablo 1: İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların Kimlik Algıları*

Görüşmeci (yaş, cinsiyet)	Kimlik Tanımlaması	Görüşmeci (yaş, cinsiyet)	Kimlik Tanımlaması
29, K	Türk, Hıristiyan	49, E	Antakyalı Hıristiyan / Antakyalı Rum Ortodoks
32, K	Türk, Hıristiyan	36, E	Arap Ortodoks / Hıristiyan
30, E	Arap Hıristiyan	30, K	Arap Hıristiyan / Rum Ortodoks / Arapdilli Rum Ortodoks
28, K	Arap Hıristiyan < Antakya kökenli Hıristiyan	31, K	Hıristiyan / Arap Ortodoks
41, E	Arap Rum < Rum Ortodoks	24, K	Rum / Hıristiyan Ortodoks
37, E	Rum Arap Ortodoks /	28, E	Antakyalı Hıristiyan / Nasrani
52, K	Rum Ortodoks Hıristiyan	43, E	Arap Ortodoks
33, K	Arap Ortodoks / Arapdilli Rum Ortodoks	38, E	Rum Ortodoks / Antakyalı
28, E	Arap < Rum Ortodoks / Türkiyeli	36, E	Arap Rum Ortodoks
49, E, Antakyalı/ Arap Rum Hıristiyan			

• < Bu işaret görüşmecinin yaşam süresince kimlik algısındaki değişimi göstermektedir.

• / Bu işaret görüşmecinin aynı anda birden fazla ifadeyle kendini tanımlamasına işaret etmektedir.

Kimliğin Başat Unsurları: Dil ve Mutfak Pratikleri

Etnik kimliğe dair üstünde ortaklaşa kabul gören bir tanımlama bulunmamakla birlikte birçok tanımlama giyim kuşam, dini inançlar, akrabalık, siyasi aidiyet yanında yemek ve dil gibi etno-spesifik işa-

retleri ve pratikleri içermektedir. Bu tanımdan yola çıkarak, Antakya kökenlilerin "Araplık"la kurdukları ilişkinin en belirleyici unsurunun dil olduğu tespit edilmiştir. Arapça, görüşmecilerin anlatılarında kendilerini "Arap" olarak nitelemelerinin temel belirleyeni olarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer deyişle Yunanca konuşmamak/Arapça konuşmak dikotomisi üzerinden bir kimlik söylemi geliştirilmektedir. Arapça konuşmaları veya kendileri konuşamasa da ailelerinde bir üst kuşakların anadilinin Arapça olması Rum-Yunan ırkından olmadıklarının en temel göstergesi, Arap etnik kimliğine ait olabileceklerinin/aidiyetlerinin en belirgin işaretidir. Daha önce de belirtildiği üzere ikinci kuşaktan itibaren Arapça asimile olmaya yüz tutmuş bir dildir; görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu da anadillerinin Türkçe olduğunu, kamusal alanlarda, arkadaş grupları içinde ve hatta evde de Türkçe konuştuklarını, Arapçanın ailenin sadece en yaşlıları tarafından konuşulduğunu, kendilerinin Arapça bilmediklerini veya bilseler de konuşmadıklarını belirtmişlerdir.

> "Babam 'Arap Hıristiyanız' diyor, çünkü bence dille alakalı bu. Benim annemin babamın ana dili Arapça. O zaman babam 'neden Arapça konuşuyoruz?' diyor (Rum olmadıklarını belirtmek amaçlı). Nenem dedem Türkçe bilmezdi, sadece Arapça konuşurlardı." (29, K)

> "Ben Arapça konuşan bir halkın torunuyum, diyebilirim." (41, E)

> "Ben Arap Hıristiyan dediğim zaman, 'nasıl yani?' dedikleri zaman, 'Rum Ortodoksum ama Arapça konuşuyorum" diyorum. Açıklamasını öyle yapıyorum." (30, K)

> "Müzik dinlerken Arapça dinlemek isterim. Son 2 yıldır Arapça müziği tercih ediyorum. Çok modern, kaliteli Arap müzikleri var. Buraya (İstanbul'a) asimile olmaya

çalışmışlar büyük kuşaklar. Arapça müziği dinleyip biri nasıl onun dışında tutar kendisini anlamıyorum? Bizim düğünlerimize gidin mesela sadece Arapça çalınır." (36, E)

Aşağıdaki görüşmecinin belirttiği gibi Arapçanın Antakya ve civarında yaşamaya devam eden Hıristiyanlar arasında canlı kalabilmesinin en önemli sebeplerinden biri kapalı cemaat yapısının o bölgede şehir yaşamına göre nispeten korunabilmiş olması, özel alan ve zaman zaman da kamusal alanda Arapça konuşuyor olmalarıdır. İstanbul'a göçlerle birlikte Arapça özellikle ikinci kuşaktan itibaren asimile olmaya başlamıştır.

"Özellikle Samandağ ve Altınözü'nde TRT çekmiyordu eskiden, 1990'lara kadar Suriye kanalları izleniyordu. Ondan kaynaklı büyüklerimiz dili daha çok koruyabilmiş. Hâlâ oranın (Samandağ) yaşlıları Suriye kanallarını takip ederler." (36, E)

Yukarıdaki ifadelerde de görüldüğü üzere bu çalışma için görüşme yapılan Antakya kökenli Ortodoksların büyük bir çoğunluğu etnik-dini aidiyetlerinin temel bileşeni olarak dil öğesini vurgulamışlardır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki bu denklemin dışına çıkan, dini-etnik aidiyeti dille ilişkilendirmeyenler de mevcuttur:

"Sırf Arapça konuşuyorum diye, sırf Hatay'da Samandağ'ında, Mersin'de İskenderun'da Arapça konuşuluyor diye ben Arap olmak zorunda değilim." (28, K)

Dil meselesinde neredeyse tüm görüşmecilerin altını üzüntüyle çizdikleri nokta günümüzde Arapçanın giderek asimile olduğu gerçeğidir. Antakya ve çevresinde doğup büyüyen Ortodoks Hıristiyanlar Türk okullarında eğitim görmektedirler. Evde ise birinci kuşak (büyükanne ve dede) ve ikinci kuşak kendi aralarında Arapça ko-

nuşurken, kimi aileler çocuklarını Arapça konuşmaya teşvik etmiş; kimisi ise geniş toplumdan sosyal anlamda dışlanmamak ve okulda "sıkıntı" yaşamamaları adına çocuklarını özel alanda Arapça değil Türkçe konuşmaları konusunda yönlendirmişlerdir. Azınlık kimliği stratejisi[23] olarak Arapça, çoğu zaman aile büyükleri arasında çocukların anlamaması gereken konuların konuşulduğu "gizli bir dil" haline de gelebilmektedir:

> "Kendi aralarında (ailesinin) konuşma dili Arapçadır. Türkçe de normal resmi konuşma dilidir. Anadil, anadil demeyeyim de... benim annemle babamın anadili Arapça değil Türkçe. Ama bir üst jenerasyonla diyalogları Arapça. Bir üst jenerasyon dediğim, benim anneannem ve dedem." (36, E)

> "Arapça konuşamıyorum, anlıyorum, çok çok da anlamıyorum. Bizim oranın Arapçasını anlıyorum. Evde annem babam ikisi de konuşuyordu, kendi aralarında değil ama daha büyük biri geldiğinde yaşlılardan biri geldiğinde onlarla Arapça konuşuluyordu." (31, K)

Özellikle üçüncü kuşak Antakyalı Ortodokslarla yapılan sohbetlerde Arapçanın kendi kuşaklarından itibaren artık kullanılmayan neredeyse "ölü" bir dil haline geldiği ve bu durumdan duyulan üzüntü gözlemlenmektedir. İkinci kuşaktan görüşmeciler de Arapçayı çocuklarına aktaramamaktan duydukları pişmanlığı dile getirmişlerdir:

> "Orda herkes Arapça konuştuğu için (Samandağ), okul-

23- Bu alanda yapılan akademik çalışmaların gösterdiği üzere (Brink-Danan, 2015; Mills, 2015; Kaymak, 2016) Türkiye'de yaşayan gayrimüslim azınlıklar kamusal alanda etnik-dini kimliklerinden dolayı geniş toplum tarafından ayrımcılığa uğramamak için farklı kimlik stratejileri geliştirmektedirler: takma isim kullanmak, etnik-dini kimliğini siyasi konjonktüre bağlı olarak gizlemek ya da açmak, anadilini kamusal alanda konuşmamak vb. Bu tip kimlik stratejileri çocuklara aile içinde, küçüklüklerinden itibaren bir "iç bilgi" olarak aşılanmaktadır.

da daha çok Türkçe konuşmaya başladık. Evde Arapçayla büyüdük. Anadilim Arapça. Çocuğuma öğretemedim ama sonra pişman bir şekilde öğretmeye çalıştım. O benim nesille biten bir şey. Bizde bitti Arapça. Rahmetli halam 'hemen İngilizce öğrensinler' dedi ve İngilizceye yöneldik. Türkçeyi zaten zorunlu öğreniyorsun. Arapçayla yorulmasınlar, dendi. Önemli bir kesim sonradan Arapça öğrenmeye başladı." (52, K)

Bazıları da Arapça konuşamamanın kendilerini "eksik" kıldığını (37, E) ve bu durumdan duydukları pişmanlığı "telafi etmeyi düşündüm ama çok geç oldu" sözleriyle ifade etmişlerdir (32, K).

Kimliğin Araplıkla ilişkilendirilen bir diğer kültürel öğesi de mutfak pratikleridir. Arapçanın yavaş yavaş asimile olduğu bir ortamda yemek kültürü bir görüşmecinin "Araplığın yemek kültürü dışında devam ettirdiğim bir yönü yok" ifadesinde de görüleceği gibi (32, K) Arap kimliğinin kuşaklar arasında devamlılığının sağlanmasında ve kimliğin Araplıkla kurulan ilişkisinde belirleyici bir öneme sahiptir. Aynı şekilde aşağıdaki ifadelerde de Araplıkla kurulan ilişki dil, müzik ve yemek gibi kültürel öğeler üzerinden kurulmaktadır ve Antakyalılık kimliğini İstanbullu Rum kimliğinden farklılaştırmakta, bir kültürel sermaye olarak sahiplenilmektedir:

"Arap Ortodoks olma kısmı sadece dille ilgili de olabilir. Sadece Arapçayı konuşuyor olduğumuz için olabilir. Biz o kültürle büyüdük. Dinlediğim müzik de Arapça, yediğim yemek de Arap." (37, E)

"Bir öğrenci evinde 5 cezve olmaz. Niye 5 cezve var? Arap kahvesi çok sık içilir. Yemek konularında hassasızdır. Bunlar beni oraya bağlayan, oradan gelen, oradan geldiğini bildiğim şeyler. Ve bunlardan dolayı mutluyum." (28, E)

"Biz Antakya'dan yiyecekleri getiriyoruz. Ayıla bayıla da burada yiyoruz. Maklubeyi öğrendi mesela eşim. Patlıcanı kızartırsın, yuvarlak tepsinin üzerine böyle dilim dilim yayarsın (eliyle göstererek). Üzerine de bademli bir pilav yaparsın. Onu sonra tencerenin içinde pişirirsin. Etli falan oluyor. Tencereyi lap diye çevirirsin. Patlıcan kaplı. Algılayamazsın içinde ne olduğunu. Onu mesela heves edip bir iki kere denedi eşim. Mesela bayram çorbası vardır. Yoğurtlu. İçinde küçük küçük içli köfteler vardır. Paskalyada yapılır. Lebniye. Onu mesela Antakya'da annemle birlikte yaptı eşim. Rumlarda bunlar yok." (36, E)

Tüm bu kültürel ilişkilendirmelerin aksine, tam da bu noktadan Araplığı reddeden görüşlerle de karşılaşmak mümkündür. Aşağıdaki anlatıda görüleceği üzere üst sosyal sınıfa mensup kadın görüşmeci Arap coğrafyasına ait sosyal doku ve gündelik hayat pratikleri ile kendini bağdaştırmadığı gibi kendini Arap kültürüne ait hissetmediğini kuvvetli bir biçimde vurgulamakta, bu durumu Arap coğrafyası ve Antakya bölgesine ait yemek ve dildeki, aksandaki farklılıklarla temellendirmektedir:

"Bizim Arap olduğumuza inanmıyorum. Ben Araplarla bir arada çok yaşadım. Ya bir kere Arap ırkının bir karakteristikleri var, bir şeyi yapma şekilleri var, yemek yapma, tapınma, ilişkilenme şekilleri var. Hiçbir yönüyle bize benzemiyorlar. Hatta yıllar önce, oğlum doğmamıştı Rodos'a gittik biz; orada böyle evlerin hani böyle ahşap evler olur camlı bölümü olur demir vardır yarısında... Biz böyle geçerken kapı önünde kadınlar, yemeğin kokusu o kadar bana tanıdık geldi ki... 'bunlarla bizim aramızda bir şey olması lazım' dedim. Bildiğin patlıcan musakkanın kokusu. Sarımsak ezip nane koyarsın li-

> mon dökersin ya aynen öyle kokardı. Bizim yemeklerimiz Arapların yemeklerine benzemiyor ki? Konuşma şekilleri, Arapçayı kullanma şekilleri bile benzemiyor. Lübnan'da yasayanlar için konuşayım, onlar da Fransız gibi yaşıyorlar. Karışık konu..." (52, K)

Bir diğer anlatıda da görüşmeci, ailesinin Araplığı "medeni olmayan," "aşağı bir kültür" gibi argümanlarla dışlaması ve reddedişine karşı bir direnç geliştirdiğini, tam da bu noktadan kendisinin Arap kimliğini sahiplenerek, bu kimliğe sahip çıktığını vurgulamaktadır:

> "Bunu kabul etmeyiş halleri beni çok sinir ediyor. Baya ırkçı bir yerden kabul etmiyorlar, çünkü Araplık onlar için, Türkiye'de de müthiş bir Arap nefreti vardır ya, 'tam o havuzun içinden' konuşuyorlar. Gayrı-medeni olarak ne varsa Araplarda vardır ve biz onlardan olamayız, hali. Biraz da bundan dolayı, bunu kırmak adına belki bu kadar ön plana çıkararak savunuyorum bunu (Arap olmayı)." (30, E)

Coğrafyanın Kimliğin İfadesindeki Rolü

İstanbul'da yaşayan Antakyalıların kimliğini şekillendiren bir diğer unsur da doğup büyüdükleri yer, coğrafyadır. Görüşmecilerin ifadelerinde Antakya kökenli olmak kimliği şekillendirici bir faktör olarak ortaya çıkmıştır. Mersin ve İskenderun'da doğup büyümüş ve sonrasında çeşitli sebeplerle İstanbul'a gelmiş kesim de sıklıkla "Antakyalı" olduklarına vurgu yapmıştır. Dolayısıyla burada "Mersin ve İskenderunluluk" Antakyalılığın alt kümesi olarak kabul edilmektedir. Coğrafi olarak Antakyalılığın kimliklerdeki bu baskın rolü, aile köklerinden kaynaklanan sembolik güçlü duygusal bağla ortaya çıkmaktadır. Bu durumu bir görüşmeci etkili bir şekilde şöyle ifade etmektedir:

"Antakya'da daha kök salmış aileler olduğu için daha güçlü hissediyor insan kendini. Daha bir benliğini hissediyor." (36, E)

İstanbul'daki Antakyalı Ortodoksların akraba, eş ve dostlarının büyük bir kısmı bu coğrafyada yaşamayı sürdürmektedir. Birçok görüşmecinin senede en azından bir kere doğduğu ve büyüdüğü toprakları ziyaret ettikleri gözlemlenmiştir. Aşağıda görüşmecilerin Antakya'yı "ev," "toprak" olarak tanımlamasında da görüleceği üzere, mekân kimileri için kimlik kurucu bir rol üstlenmektedir:

"Dönüp bakıyorum, Antakyalı olmak ne kadar güzel bir şey. Antakya'ya 'evim' diyebilmek beni gururlandırıyor. Oraya gidip yemek yiyebilmek, o insanları tanımak tüylerimi diken diken eden olaylar." (28, E)

"Antakya benim toprağım tabi, orası benim kemiğim, etim. Orayı soracak olursan, Tokaçlı köyü bir şeffaflık, temiz bir huzur." (38, E)

"Bizim bayramlarda biz mutlaka Antakya'ya gidiyoruz. Eşim de geliyor. Senede iki tane zaten. İki kere gidiyoruz." (31, K)

Kimi görüşmeci için Arapça, kimlikle kurulan ilişkide (iyi derecede konuşsa da konuşamasa da) önemli bir rol üstlenirken, İstanbul'da Rum lisesinden mezun olan, çok iyi derecede Yunanca konuşan bir görüşmeci ise ne Yunancanın ne de Arapçanın kimliğinde baskın bir rol üstlendiğini, fakat doğduğu ve büyüdüğü toprakların (Antakya'nın) kimliğinin başat unsuru olduğunun altını çizmektedir:

"Benim için kültürümü tanımlarken Arapça olmazsa olmaz değil. Benim yaşadığım doğduğum yer orası (An-

> takya), bu olmazsa olmaz... Rumca da olmazsa olmaz değil." (28, E)

Antakya ile kurulan ilişkide Antakya'nın Hıristiyanlık tarihindeki yeri büyük bir önem arz etmektedir. Aşağıda Araplıkla kurdukları ilişkiyi "Antakyalılık" üzerinden inşa ettiklerini aktaran görüşmecilerin anlatılarında da görüleceği üzere Antakya'yla kurulan bu bağlantı dini bağlamda da temellendirilebilmekte, böylece coğrafyaya kutsal bir anlam atfedilmekte ve kültürel bir sermaye olarak işlev kazanmaktadır:

> "Antakyalıyız biz. *İncil*'de falan da yazıyor ya Antakyalılık. İşte biz taa o dönemden kalma Hıristiyanlarız. Eee Arapça konuşuluyor coğrafyada o zaman, biz de Arapça konuşmaya başlamışız." (30, E)

> "Benim bölgem eskiden Suriye toprağıydı. Benim bulunduğum yer (Antakya) dünyada birinci kilise. İlk 'Hıristiyan' kelimesinin kullanıldığı yer. Dünyada ilk Hıristiyanlığı kabul eden ve kilisesi kurulan topraktan, oradan çıkmış bir insanım. Kendimi ayrıca şanslı hissediyorum." (38, E)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, binlerce senelik geçmişe sahip Antakya coğrafyasında yaşıyor olmak birçoğu için o toprakların gerçek, asli sahipleri olduklarını, bir diğer deyişle otokton halkı konumunda olduklarını ispatlar niteliktedir. Bu durum bazıları tarafından "Antakya'nın yerlisiyiz, yedi ceddim Antakyalı" (49, E) gibi güçlü bir ifadeyle anlatılırken, kimileri tarafından da hangi ırktan-kökenden gelindiğinin bir önem arz etmediğine, koptuğu geniş Ortadoğu havzasının kültürel kodlarını yeni yerleştiği coğrafyaya taşıyan ve dolayısıyla süreklilik gösteren bir kültürün gerçekliğine vurgu yapılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu çalışmada çı-

kan çarpıcı sonuçlardan biri de sadece iki görüşmecinin kültürel ve duygusal bağlamda Suriye'yle bir aidiyet ilişkisi kurmaları ve bunu ifade etmeleri olmuştur. Onun dışında başka hiç kimse köklerinin dayandığı, birçoğunun akrabalarının yaşadığı Suriye ve civarına vurgu yapmamıştır:

> "Halep'e gittim ve Antakya'nın aynısı, aynı kültür, aynı insanlar. Aynı dil konuşuluyor zaten, şehir de aynı zaten. Antakya'nın daha güzeli Halep, daha iyi korunmuşu. Ondan sonra dedim ki bunun kökenle falan şeyi yok ama kültürel olarak benzeştiğin kimlik burası yani, o çok net." (30, E)

> "Ben hiç Suriye'ye gitmedim, annem de gitmedi. Dayımlar gitti, nenemler gitti. Çok merak ettim ama biraz da bu işleri anlamaya çalıştığımız zamanlar Suriye savaşı patlak vermişti. Büyüklerimiz cidden ekonomik yoksulluktan dolayı gitmemiştir yoksa her ailenin bir akrabası vardır. Dedelerimizin kardeşleri var. Benim bir sürü Lübnan'dan arkadaşlarım vardı çocukken. Ben oraya aidiyet hissediyorum. Kültürel olarak hissediyorum. Beni o topraklar nispeten temsil ediyor. Ben Antakya'yı Samandağ'ı o topraklardan ayırmadan düşünüyorum. Birler." (36, E)

Antakya'yla gerek dil gerek din gerekse de kültürel pratikler üzerinden kurulan duygusal bağ birinci ve ikinci kuşakta çok güçlü bir şekilde ortaya çıkarken, bu bağın genç kuşak görüşmecilerde zayıfladığı görülmektedir. Ailesi Antakya kökenli, kendisi İstanbul'da doğup büyümüş ve Rum liselerinde okumuş en genç kuşak görüşmecilerden birinin anlatısı da "benim memleketim İstanbul" ifadesinde görüleceği üzere bu argümanı destekler niteliktedir:

"Ben İstanbullu Rumum diyorum, tamam aslen Hataylıyım ama doğma büyüme buralıyım... Ben kendimi hiçbir zaman Hatay'a ait hissetmedim. Ben çok sık gitmiyorum Hatay'a. Bu çok büyük bir hata benim için, üzülerek söylüyorum... Anneannemler dışında aidiyet hissetmiyorum. Tatile gidiyorum, 10 gün gidiyorum, tamam diyorum, görevimi yaptım diyorum ve dönüyorum... Allah korusun annemler vefat ederse... gitmem Hatay'a... benim memleketim İstanbul." (24, K)

Antakya Kökenli Rum Ortodoksların İstanbul Rum Cemaatiyle İlişkiselliği

Makalenin ilk bölümünde Antakya kökenli Hıristiyanların İstanbul'da kendilerini çok farklı şekillerde kimliklendirdikleri anlatılmaya çalışılmış, ancak dil ve köklerinin bağlı olduğu coğrafyaya atfedilen önem konusunda neredeyse hepsinin hemfikir oldukları gözlenmiştir. Makalenin ikinci kısmında ise İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum cemaatiyle kurdukları ilişkisellik irdelenecektir.

Araştırmanın en dikkat çekici bulgularından biri İstanbul'a 1940'lardan itibaren gelen Antakyalıların kayda değer bir kısmının okullarını, kiliselerini paylaştıkları İstanbul Rumlarıyla bu ortamların dışında arkadaşlık, komşuluk ya da evlilik gibi temaslarının pek bulunmadığıdır. Aynı dini cemaatin bir parçası olarak görülen bu iki grup arasındaki ilişkisellik derecesi yok denecek kadar azdır. Tablo 2'de görüleceği üzere görüşme yapılan Antakya kökenlilerin ancak %17.6'sı İstanbul Rumlarıyla ilişkisellik derecesini "çok" olarak belirtmiştir. İstanbul Rum cemaatinden arkadaşı olan, onlarla yakın ilişki kurabilen bu görüşmecilerin profillerine yakından bakıldığında hepsinin orta ve alt sınıflardan geldiği, İstanbul doğumlu ya da küçük yaştan itibaren İstanbul'da büyümüş oldukları ve hepsinin İstanbul Rum liselerinde okumuş olduğu görülecektir.

İstanbul Rumlarıyla temaslarının az olduğunu belirten görüşmeciler orta, üst orta ve üst ekonomik sınıftan gelmektedirler. Bu noktada ilişkiselliğin sınıftan bağımsız bir fonksiyon olarak işlediği düşünülebilir. Bu sosyal kesimi oluşturan görüşmeciler İstanbul Rum liselerinde okumamış ya da sınırlı bir süre okuma imkânı bulmuştur. Kimi görüşmeciler de geç lise ya da üniversite döneminde İstanbul'a gelmiş ya da İstanbul doğumlu olsalar da Rum lisesinde okumadıkları için genç nüfustan kopmuşlar, herhangi bir diyaloga girme fırsatı bulamamışlardır.

İstanbul Rumlarıyla neredeyse hiç ilişki kur(a)madığını belirten bir diğer kesim de az ilişki kurabilen kesim gibi farklı sınıfsal altyapılara sahiptir ve İstanbul Rum liselerinden mezun değildir. Bunun yanı sıra bu sosyal kesim İstanbul doğumlu değildir ve şehre üniversite, iş ya da evlilik nedeniyle göç etmiştir. Bekar olanların dışında birçoğu Yahudi, Ermeni ya da Müslüman cemaatlerle karma evlilik yoluna gitmiştir.

Tablo 2: Antakyalı Hıristiyanlar ile İstanbul Rumları arasındaki ilişkisellik ve entegrasyon dereceleri

	Çok	Az	Hiç Yok
İlişkisellik Derecesi	%17.6	%23.5	%58.8
Entegrasyon Derecesi	%29.4	%11.8	%58.8

İki cemaat arası entegrasyon derecesi analiz edildiğinde ise İstanbul Rum cemaatiyle ilişkisellik derecesi çok olan kesim iki toplum arasında entegrasyon olduğunu, fakat bu entegrasyonun halen tam anlamıyla gerçekleşemediğini yaşadıkları sıkıntılı süreçler üzerinden aktarmaktadırlar. Entegrasyon konusunda görüş belirtmeyen kişiler ise daha çok orta ve üst orta sınıftan olup, kimliklerinde herhangi

bir cemaat aidiyetine baskın bir şekilde yer vermemektedir. Genellikle karma evlilik yapan bu kesimin İstanbul'da sürdürdükleri yaşamlarında ne İstanbul Rumları ne de İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Hıristiyanlarla ilişki kurdukları tespit edilmiştir. Cemaat içinde iki grup arasında entegrasyon olmadığını düşünen alt orta, orta, üst orta sınıf mensubu kesim ise İstanbul Rum liselerine gitmemiş, İstanbul'a iş, eğitim ve evlilik sebebiyle gelen, çoğunlukla karma evlilik gerçekleştiren kişilerden oluşmaktadır. İki toplum arasında bireysel olarak bir sıkıntı yaşamamış olsalar dahi 19 görüşmecinin 15'i İstanbul Rum cemaatiyle aralarında sembolik anlamda bir duvar olduğunu düşünmektedir.

Antakya Kökenlilerin İstanbul Rum Cemaati Hakkındaki Düşünce ve Algıları

Bu bölümde Antakya kökenli Ortodoksların İstanbul Rum cemaatine bakış açıları ve İstanbullu Rumların kendilerine yönelik bakış açılarındaki algıları mercek altına alınırken başlıca şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: ortak aidiyetleri olan din, Ortodoks Hıristiyanlık, bu iki toplumun entegrasyonunun sağlanmasında gerekli ve yeterli bir unsur mu? Dil ve kültür farklılığı entegrasyonun önünde ne tip engeller oluşturuyor? Antakyalıların İstanbul'da, İstanbul Rum cemaatiyle karşılaştıkları, bir araya geldikleri kamusal mekânlarda deneyimledikleri sembolik ve maddi dışlanma halleri var mı? Varsa nelerdir? Dilin ve etnik kökenin bu dışlanmanın üretilmesindeki rolü nedir? Antakyalı Ortodokslar İstanbul cemaati ile kendi toplumlarını karşılaştırdıklarında ne tip yapısal farklılardan bahsediyorlar? Mesela, İstanbul cemaatinin etnik köken temelli ortak tarih-bellek-dil-kültürel mirasa sahip olmaları onlara daha yüksek bir sosyal statü kazandırıyor mu?[24] "İstanbullu" olmamak Antakyalı

24- Bu ortak tarih ve kültürel miras en çok "İstanbulluluk" üzerinden kodlanmaktadır. İlay Romain Örs de Ati-

kökenliler için nasıl bir dezavantajlı durum yaratıyor? Bu durum iki toplum arasında bir sosyal mesafe yaratıyor mu?

Öncelikli olarak birçok görüşmeci bu iki toplumsal grup arasında sosyal bir mesafe yaratıldığını, din ortaklığının tek başına birleştirici bir unsur olarak yeterli görülmediğini, İstanbul cemaati tarafından "farklı" görüldüklerini, bu "farklılığın" da gündelik hayatın içinde dışlayıcı bir unsur olarak işlediğini vurgulamıştır:

> "Din ortaklığı var ama kesinlikle bizimkiler kendilerini farklı görüyorlar. Ama 'biz onlardan üstünüz' diye değil, 'biz farklıyız' diyorlar. Bir de şunun farkına varıyorlar, İstanbul Rumlarının kendilerini dışladığını biliyorlar. O hissiyat da biraz onları itiyor." (33, K)

Görüşmeciler kendi algılarına göre bu "farklılık" halini İstanbul Rum cemaatinin tarihsel zemine dayanan ortak bir etnik köken (Yunan-Helen kültürü), bu etnik kökene bağlı ortak tarih-bellek-dil-kültürel mirasa sahip olmalarından kaynaklı olduğuna değinerek etnik bilinçlerinin yüksek olduğuna vurgu yapmış; Antakya kökenlilerin, birinci bölümde incelendiği üzere, köken ve tarih konusunda kendi içlerinde yaşadıkları karışıklık ve çelişki haline işaret etmişlerdir. Görüşmecilere göre İstanbullu Rumlar için bu ortak köken-tarih-hafıza (özellikle travmalarla beslenen kolektif bellek) cemaati birleştiren, bir arada tutan, geçmişle, bugünle ve gelecekle bağlarını kuran ve kuşaklar boyunca aktarılan, kimliklerinin baskın ve önemli faktörü olarak ortaya çıkmaktadır. Tam da bu noktada köken, bir dışlama mekanizması olarak işlev kazanmaktadır. Bir görüşmeci ise İstanbulluların kendilerini Antakyalılardan ırk temelinde ayırdıklarını, ortak kamusal mekânları olan kilisede "bakış, hal ve tavır" gibi

---

na'da yaşayan İstanbullu Rumlarla gerçekleştirdiği etnografik çalışmasında İstanbul kentinin Rumların kültürel anlamda ortak paydasını oluşturduğunu, her İstanbullunun paylaştığı ortak kimliğin kentin kozmopolitliğiyle yakından ilgili olduğunu vurgulamaktadır (2009:116).

bedensel işaretlerden dışlayıcı tavrın okunabildiğini, iki grup arasında kültürel açıdan bir ayrışma ve sosyal tabakalaşma yaratıldığını belirmiştir:[25]

> "İstanbullu Rumlar Rumluğu daha etnik tanımlıyor. İstanbul Rum cemaati Yunanistan'la Helen kültürüyle bağını kaybetmedi kimlik ve dil olarak. Bu bağlantı kaldığı için oraya, Yunanistan'a, bir aidiyet oluşturdu." (28, E)

> "Ben onlarla kendimi bir görmemekle beraber onlar da beni zaten aşağılıyorlar, tamamen ırk üzerinden yapıyorlar. Bakıştan anlıyorsun. Kiliseye gittiğim zaman hiçbir şey demiyorum. Antakyalılarla ilgili tavırlarını biliyorum... Irktan dolayı, çünkü bizim kökenimiz onlar kadar belli değil, net değil, İstanbullu kendini ırk üzerinden tanımlıyor." (28, E)

Akademisyen olan bir erkek görüşmeci iki toplumun sosyolojik anlamda tek bir cemaat olarak kabul görülmediğini devletin bakış açısı üzerinden örneklendirmektedir. Bu bakış açısına göre, "gerçek Rumluk" İstanbul Patrikhanesi'ne bağlı olmakla ilişkilendirilmekte, Patrikhane'nin sınırlarıyla örtüştürülmektedir: [26]

> "Yanılmıyorsam Mübadele'de Adana'da yaşayanlar bu işten biraz muaf tutuluyorlar ki bu da bir yandan devletin onları Rum olarak isimlendirse de tam olarak Rum görmediğinin belirtisi." (30, E)

Görüşmecilerin bir kısmı, aşağıdaki anlatılarda görülebileceği

---

25- Bourdieu'nun (1984) kültürel alanın iklimini anlamaya çalıştığı teorik çerçevesi İstanbullu Rumlar ile Antakyalı Ortodokslar arasındaki sosyal ayrışmayı anlamada faydalı bir çerçeve sunmaktadır.

26- Mübadele sırasında Antakya kökenli Rum Ortodoksların durumu hakkında bkz. Benlisoy ve Benlisoy, 2016.

üzere, İstanbul cemaatiyle ilgili algılarının ne olduğu sorulduğunda, cemaatin kendi içine kapalı, tutucu ve muhafazakâr bir yapısı olduğunu, bunun da iki toplum arasında bir duvar yarattığını, iki toplumun kaynaşmasının önünde bir engel oluşturduğunu vurgulamışlardır:[27]

> "Ben onları da (İstanbul Rumları) kendi içlerine çok kapalı buldum açıkçası." (52, K)

> "Kendileri kapalıdır. Kapalı kutular." (38, E)

Eğitim hayatı için Antakya'dan İstanbul'a gelen bir kadın görüşmeci de İstanbul Rumlarının bu "kapalılık" haline vurgu yapmış, iki toplum arasında var olduğunu düşündüğü bu duvarı kırıp içlerine girmenin çok zor olduğunu aktarmıştır. İstanbul Rum cemaati tarafından içlerine alınmadıklarını, bunun da kendisinde çekince yarattığını ve ait görülmediği bir alana girmekten çekindiğini kırgın bir biçimde, "bizi çok sevmiyorlar" diyerek belirtmiştir. Görüşmeci, dinin iki toplum arasında birleştirici bir faktör olarak görülmediğini, aynı dini mezhebe ait olmanın yeterli olmadığını, defalarca kuvvetli bir biçimde eleştirel olarak vurgulamıştır. Gençlerin vakıf yönetiminde, derneklerde yer alması gerektiğine vurgu yaparak cemaatler tarafından bunun için gerekli desteğin verilmesi gerektiğini, ortak bir tartışma ve üretim platformu oluşturulmasının iki toplum arasındaki entegrasyonun sağlanmasında faydalı bir rol üstleneceğini aktarmaktadır:

27- Antakyalıların, İstanbullu Rumlarla ilgili geliştirdikleri "kapalı, tutucu, muhafazakâr" olduklarına dair algı biçimi daha geniş bağlamda Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklarla ilişkilendirilebilecek bir "azınlık sendromu"na da işaret etmektedir. Yakın zamanda azınlık literatüründe üzerinde durulmaya başlanan bu "azınlık sendromu," Türkiyeli gayrimüslimlerin Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren tecrübe ettikleri ayrımcı yurttaşlık pratikleri ve bunun sonucunda oluşan kolektif/bireysel bellekteki travmalarla, bu etno-politik travmaların kuşaklar arası aktarımıyla ve bunun sonucunda azınlık kimliğinin inşasında bu travmaların başat bir yer tutmasıyla temellendirilebilir.

> "Ama İstanbul'daki Rum cemaati de o kadar kapalı ki... Biz ve onlar çok farklıyız. Bizi içlerine almak istemiyorlar, bizi çok sevmiyorlar. Bunu zamanla hissettim. Ben buraya öğrenci olarak geldim, eğitim ve çalışmak için. Tek başımayım, ailem yanımda değil. (İstanbul cemaatindekilerle) çok yüz yüze ben de gelmek istemedim. Sadece birkaç kere sorguladığımda... bunu konuştuğum zamanlar oldu. Vaftiz olma olayı mesela; tamam ben Antakya kürsüsüne bağlıyım ve Antakya'da vaftiz oldum ama ben Hıristiyanım, Rum da olsa ben Hıristiyanım, Arap da olsa ben Hıristiyanım, ne olursa olsun ben Hıristiyanım. Hıristiyanlığın Rum kesiminden, Ortodoks kesimindenim. Ortodoks kesiminden olduğum için Ortodoks kilisesine geliyorum. Evet ben ayini anlamıyorum ama bunun bir parçası olmak istiyorum. Belki anlamak, belki tartışmak, belki bir vakıf üyesi olmak, belki bir platform oluşturup gençlerle bir araya gelmek. Ama bu hiçbir zaman olmuyor. 'Tamam gel şöyle gençlik toplantılarımız var' deniyor ama hep tek tük." (28, K)

Bourdieu'ya göre (1984), "özneler sosyal alanda ekonomik ve kültürel sermayelerinin birleşimi oranında sınıflandırılırlar; aynı zamanda özneler kendi sınıflandırılmalarına göre de başkalarını sınıflandırırlar." Bu sınıflandırmalar kişide gömülü, şekillenmiş bir biçimde bulunmaktadır; bu durum Goffman'dan (2014) ödünç alırsak, "kişinin sosyal hiyerarşide kendi yerini ('sense of ones place') bilmesidir." Bu "bir yere ait olma duygusu," alçakgönüllülük-kibir, gücenme-hoşnutluk gibi formlarda görüldüğü üzere bedenler arası sosyal mesafeyi oluşturan bir mekanizma olarak da işlemektedir. Çalışmamızda sınıfsal tabakalaşmanın temelde birkaç faktör üzerinden oluştuğunu gözlemledik: dil, coğrafya, kültürel sermaye. Aşağıda görüşmecinin aktardığı gibi kilise, sosyal alanda Goffman'ın da belirttiği tarzda, sosyal mesafenin billurlaştığı mekân olarak ortaya

çıkmaktadır. Kilisede ayinlerin Yunanca olması, bu dili bilmeyenler için kilisenin ortaklaştırıcı, birleştirici özelliğini kırmaktadır. Biri eğitmen olan, diğeri kendi işine sahip olan iki erkek görüşmeci "kendi köyün" ifadesiyle, Antakya'da bir kilisede hissettikleri sıcaklığı, aidiyeti, dil farklılığından kaynaklı olarak İstanbul'daki kiliselerde hissedemediklerini, herhangi bir ters durumla karşılaşmamış olsalar da "*welcome* edilmiyoruz" [hoş karşılanmıyoruz] ifadesinde görüldüğü gibi sembolik anlamda dışlanmayı yaşadıklarını vurgulamaktadırlar. Bu tür "rahatsız olma" hali kendini en net biçimde ortak kamusal mekânlarda açığa vurmaktadır. Erkek görüşmeci kendi durumunu göçlerle Atina'ya giden ilk iki kuşak Rumların yaşadığı "arafta kalma," "ne oralı ne buralı olma" haline benzetmektedir; İstanbul'da da bu "sıkışmışlık, bir cemaate/gruba ait olamama," "köksüzlük" halini yaşadıklarının altını çizmektedir:

> "'Onlardan (İstanbullu Rumlardan) biz farklıyız' ön bilgisi vardır hep, o yüzden kendini farklı düşünüyorsun. Bu durum bir tek bende değil, birçok arkadaşım herhangi bir kilisenin kapısından geçmemiştir. En azından benim tanıdıklarım açısından, yok. Eğer çocuğunu Rum okuluna göndermek isterse, o zaman nispeten..." (36, E)

Bir diğer erkek görüşmeci genç kuşakta bu aidiyet sorununun yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladığını, gençlerin hem İstanbul cemaatine hem de geniş topluma daha kolay ve hızlı entegre olduklarını vurgularken, Rum cemaatinin giderek azalan nüfusuna dikkat çekerek bu entegrasyon sürecinin "gönüllü mü yoksa zorunlu mu" olduğunu sorgulamaktadır:

> "İkinci sınıf Hıristiyan olarak hissediyorsun Rum kilisesinde, bakıyorsun her şey domine edilmiş. Oraya girdiğinde senin Antakyalı olduğunu biliyorlar. Hepsi birbirini tanıyor sima olarak. Sonuçta güler yüzlüler,

kahve filan içiyorsun ama kendi köyündeki rahatlığı yaşayamıyorsun. Rumca konuşulunca ister istemez rahatsız oluyorsun. Yanlış bir şey mi yaptım diye rahatsız oluyorsun. Benim böyle bir algım var ama diğerlerini bilemem. Bir sıkıntı yok ama insan rahatsız hissediyor. Bir *welcoming* [hoş karşılanma] yok. Şeyi izledin mi "Bir tutam zencefil" miydi, Baharat (gülerek). O filmde çocuk Rum, Atina'ya gidiyor orda da Türk muamelesi gösteriyorlar. Sıkışıp kalıyor arada. Hatay'dan gelmiş Rum olduğunu söyleyen birisin, eğer öyleysem tabi... Şu anda gençlerden daha entegre olanlar var. Ama bunu da şuna bağlıyorum, kimse kalmadı (azalan Rum nüfusuna vurgu yapıyor). Ama kerhen mi kabul ediyorlar yoksa isteyerek mi bilmiyorum..." (49, E)

Görüşmecilerin bir kısmının algısına göre de İstanbullu Rumların ortak bir köken-tarih-kültür çemberi etrafında birleşmeleri konuştukları dil üzerinden örneklendirilirken, Yunancanın cemaate aidiyette en etkili rolü üstlendiğini vurgulamakta, bu noktada İstanbullu Rumların etnik bilinçlerinin Antakya kökenlilerden daha kuvvetli olduğunun altını çizmektedirler. Birçoğu iki toplumsal grubu din dışında etnik bağlamda birbirlerine bağlayacak olan dil, gelenek-görenek, ritüeller, mekân, hafıza gibi birleştirici bir unsurun bulunmadığını düşünmektedir:

"Duygusal bağlılıktan bahsediyorum. Din değil, komünite kültürü. İstanbul'daki Rumlar daha etnik bir cemaat. Kültür yapıları var. Dillerini anlamasam bile hızlı hızlı konuşup birbirlerine cevap vermeleri Yunana benziyor. Türkçeyi konuşma şiveleri bile çok tipik. Bana Rum demezsin, onlara Rum dersin. Benzerlik dini açıdan. Benzerlik etnik olarak sıfır (hiç farklılık yok anlamında)." (36, E)

İstanbul'da büyümüş ve Rum liselerinden birinde okumuş olan bir görüşmeci, yukarıda belirtildiği gibi, en az üç dört kuşak İstanbullu olmanın, kendini Bizans-Helen-Yunan kültürüyle özdeşleştirmenin, Yunancanın ana dili olmasının, İstanbullu olmanın getirdiği modern yaşam tarzına ve kültürüne sahip olmanın, İstanbulluları Antakya kökenlilerden ayıran en büyük sosyo-kültürel fark olduğunu vurgulamıştır. Görüşmeci "İstanbullu olmanın," İstanbullu Rumlarda biriciklik, üstünlük haline sebebiyet verdiğini "elitist" kelimesiyle ifade etmiş; bu durumun hiyerarşik olarak daha üst bir statüye sahip olmak olarak algılandığını, İstanbullu bir Rum olmanın prestij ve kültürel sermaye olarak yaşandığını ve kendilerini bu bağlamda toplumsal hayatın içinde Antakyalılardan ayrıştırdıklarını aktarmıştır. Antakyalı birçok görüşmeci İstanbullu Rumların kimliğinin ortak bir köken ve buradan beslenen kültürel unsurlar (dil, ritüeller, gelenek-görenekler vs) ve ortak bir bellek üzerine inşa edildiğini düşünmektedir.[28]

> "Birçok azınlık cemaati, İstanbullu, kendini elitist diye konumlandırır. O 'yukarıdan bakmanın' temel nedeni budur. O eski mirasın [*heritage*], o İstanbullu azınlık olmanın bıraktığı bir miras." (28, E)

Sembolik-Maddi Dışlanmanın Kaynakları ve Entegrasyonun Önündeki Engeller

Bir önceki kısımlarda Antakya kökenli Ortodoksların İstanbul Rum cemaatine bakış açıları ve İstanbullu Rumların kendilerine yö-

28- Weber (1978), etnisite kavramını insanların algılarına dayanan "sübjektif bir inanış" olarak tanımlamaktadır. Günümüzde etnisite sosyal ve kültürel karakteristiklerden oluşan "ortak kültür" (dil, din, davranış biçimleri, inanış...) olarak kabul görmektedir. Ortak yurt-vatan-köken gruba üyelikte etnik bağları sağlamlaştıran bir metafor olarak işlev görmektedir; grup üyeleri ortak köken temelinde kendini diğerlerinden ayrıştırmakta, "biz" ve "onlar" arasında sınır çizmektedir.

nelik bakış açılarındaki algıları incelenmişti. Bu başlık altında ise şu sorulara cevap aranmaya çalışılacaktır: Antakyalı Ortodokslar göçlerle geldikleri İstanbul'da, İstanbul Rum cemaati mensuplarıyla entegre bir sosyal topluluk/cemaat oluşturduklarını düşünüyorlar mı? Bu sorunun cevabı "Hayır" ise başlıca hangi faktörler aynı cemaat içinde kabul edilen bu iki toplumun entegrasyonun önündeki engeller olarak görülüyor? Görüşmeciler kamusal mekânlarda deneyimledikleri sembolik ve maddi dışlanma hallerini nasıl aktarıyorlar? Antakyalılar tarafından tecrübe edilen/sembolik olarak hissedilen "içerden görülmeme/tam olarak kabul edilmeme" hali sosyo-ekonomik sınıf, kuşak ve cinsiyet bazında farklılık gösteriyor mu?

Yaş faktörü

Görüşmecilerin hemen hepsi İstanbul Rum cemaati ile Antakyalı Ortodoksların entegrasyonun önündeki en büyük engellerden biri olarak yaş faktörünü göstermiştir. Giriş kısmında İstanbul Rum cemaatinin yaşlanan bir demografik yapıya sahip olduğundan ve bunun sebeplerinden bahsedilmişti. Dolayısıyla iki toplumdan genç ve orta yaşı oluşturanların cemaatin kamusal alanlarında bir araya gelme, karşılaşma, arkadaşlık-flört etme ihtimali de böylece düşmektedir. Görüşmeler sırasında bu kamusal alanların en önemlisini oluşturan kiliselere giden kesimin yaş ortalamasının yüksek olduğu, böylece kilise gibi ortak mekânlarda bireylerin karşılaşma olasılığının düştüğü üzgün bir biçimde aktarılmıştır. Cemaate ait diğer bir önemli ortak kamusal alanı da okullar oluşturmaktadır. Antakyalı Ortodoks bir genç eğer İstanbul'daki Rum liselerinden birine gitmediyse, okul ve derneklerle iletişim bağı yok ise, İstanbul gibi mega bir kentin hızında ve karmaşası içinde bu iki sosyal gruptan insanların bir araya gelme şansı, nüfusun da düşüklüğü göz önünde bulundurulduğunda, neredeyse imkânsız hale gelmektedir.

"Arkadaşım olacak yaşlarda insanlar yoktu. Çengelköy kilisesinde 3-5 kişi, hepsi yaşlı. Kendimi iyi hissetmek için gidiyorum, ama mutlaka yaşıtım olsa arkadaşlarım olurdu. Öyle bir ortam da olmadı." (49, E)

"Yaş faktörü önemli, çünkü Rum cemaati bizim yaş grubumuzda hiç yok kiliseye giden. Çok yaşlılar. Kiliseye gidenlerin %80'i Yunanistan'dan gelmiş zaten. 15 kişi falan gidiyor kiliseye." (36, E)

"İstanbul'a geldiğimizde, yaş 50'nin üstünde, çoluk çocuk yok (İstanbul Rum cemaatini kastediyor). Bizimkiler de habire çocuk yapıp duruyorlar (gülerek). Bir tarafta dedeler var, bir tarafta top oynayacak çocuklar var." (41, E)

"3 kişiyle tanıştım. Bir tanesi devlet okulunda çalışan bir öğretmen arkadaşımızdı; hem Yunan hem T.C. vatandaşı. Mitinglere filan gittik beraber. Bizim okulda Janin diye bir arkadaşımız var o da Kuzguncuk Rumlarından. Üçüncü tanıdığım da Foti Benlisoy. Bir gün kilisenin bahçesinde fuaye yapıyorlardı yanına gidip tanıştım. Onun dışında... hatırladığım yok." (36, E)

Bir görüşmeci de kiliseye giden cemaat bireylerinin yaşlı olduklarını, İstanbul Rum cemaati içinde belli bir yaş grubunda (60 yaş ve üstü) genelde herkesin birbirini tanıdığını, Antakya Ortodokslarından bir genç kiliseye girdiğinde cemaatin içinde tanınmadığı için dikkat çektiğini, diğerleri tarafından fark edildiğini ve "bizden-onlardan" ayrımını sembolik olarak bakışlardan, tavırlardan hissettiğini vurguladı.

"2009-2011 arası İstanbul'daydım. Aşağı yukarı iki sene.

Çengelköy'de kaldım. Ama onun dışında oraya ilk gittiğimde hissettiğim en büyük problem, bir kere bizim yaşlarda hiç kimse yok tamamen çok yaşlı bir cemaatti. Dolayısıyla bu da onlarda gençler gelince, 'bu yabancılar da kim?' havası oluşturuyordu gibi hissettim." (37, E)

Mekân-kökenden kaynaklı kültürel sermaye farklılığı

İlk iki kuşak Antakya kökenlilerin daha çok alt orta sınıfa mensup olduğu, Rum cemaatine ait kilise ve okullarda çalıştıkları ve çocuklarının Rum liselerinde okuduğundan yukarıdaki kısımlarda bahsedilmişti. Bazı görüşmeciler kökenlerinden kaynaklı olarak (İstanbullu olmamak üzerinden) dışlandıklarını, kategorileştirildiklerini ve sosyal hiyerarşi merdivenin alt sıralarına yerleştirildiklerini düşünmektedirler. Burada sosyal dışlanmanın temelini en az üç-dört kuşak ötesinden "İstanbullu olmamak" oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle "Antakyalı olmak" en az üç-dört kuşak İstanbullu olan birinin sahip olduğu yaşam tarzına, davranış kodlarına, kültürel sermayesine, sosyo-ekonomik açıdan aynı yaşam standartlarına sahip ol(a) mamak olarak ifade edilmektedir. Görüşmeler sırasında doğu-batı, kentli-köylü dikotomisi üzerinden sembolik anlamda bir dışlanma, ötekileştirme yaşadıklarını, aynı ülkede yaşamanın getirdiği ortak kültürel kodların birleştirici yanlarını görmektense farklılıklar üzerinden bir ayrışma yaratıldığını kimi zaman kızgın bir biçimde vurgulamış; İstanbul Rum cemaatinin kendi içine kapalılığını kırmanın ve "içeri girmenin," "kabul edilmenin," bu tarz önyargıları kırmanın kolay olmadığını belirtmişlerdir.[29]

29- Sosyal kimlik teorisine göre insanlar kendi gruplarıyla (iç-grup/ingroup) özdeşim kurup, onu daha değerli bulurlarken diğer grupları (dış-grup/outgroup) daha değersiz bulurlar (Tajfel, 2010). Dini-etnik bir cemaat içinde yaşanan bu tür sosyo-kültürel ayrışmalar, katmanlaşmalar sadece Rum cemaatine ait bir olgu değildir. Türkiye bağlamında Ermeni cemaati için de benzer bir duruma vurgu yapılabilir. 1950'li yıllar Ermenilerin Anadolu'dan İstanbul'a göçünün hız kazandığı yıllardı. Başlarda İstanbullu Ermeniler arasında Anadolu kökenlilere karşı oluşan küçümseyici tavrı Hrant Dink şöyle ifade etmiştir: "Belli bir kesim İstanbul Ermenisi için, Anadolu Ermenisi

"'Araplar bizim kiliselerde okullarda oturuyorlar' diyorlar. Bu kulaktan kulağa duyuluyor." (24, K)

"Altınözü köy gibi bir ilçe. Çok büyük imkânlarla yetişmiş bir yer değil orası. Dolayısıyla tabii ki buradaki Rumların imkânlarıyla karşılaştırıldığında, bir köylü diğeri kentli." (36, E)

"Sınıfsal ve ırksal bir farklılık var. Ve biz ne yapsak yapalım bu adamların içine giremeyeceğiz. Sınıfsal fark var tabii, dedemlerin hikayesi de bunu gösteriyor. Dedemler Niğde'den Mersin'e geldiklerinde adamları kiliseden içeri almıyorlar, sonra arkada tutuyorlar, komünyon[30] vermiyorlar. Mersin aslında balıkçı köyü, Mersin'deki Rumlar da çok zengin değil, ama mülkler ve mülksüzler asıl mesele bu. Dışardan gelenin mülkü yok, onu köylü görüyor." (28, E)

"Kültürel bir sınıf farkı olduğu için, sen 2. ve 3. kategorisin." (38, E)

"Adam diyor ki 'bu bizim kültürümüzden değil çok farklı.' Yahu aynı ülkede doğmuşsun, aynı ülkede büyümüşsün. Dalga mı geçiyorsun benimle? Ne kültüründen bahsediyorsun? Sen halıyı arkadan ayağının arkasına atıyorsun ben önden atıyorum, kültürel fark bu. Bir de yemekleri çok farklı kültür. Ama dinimiz aynı, her şeyimiz aynı. Dalga mı geçiyorsun? Biraz bak, biraz görmeye çalış, deli oluyorum!" (28, E)

---

bir hizmetli, çoğu kez acınacak zavallı, çoğu zamanda Tanrı katında kutsallaşmanın bir yolu olan yardımseverliğini göstereceği bir zümre olmuştur" (Dink, 2000:31-6).

30- İsa'nın ölümünü anmak için ekmek ve şarapla yapılan Hıristiyan ayini.

"Biri Rumca öğrenmemiş, Arapça öğrenmiş. Aynı haçı çıkartıyorsun. Bayramları aynı kutluyorsun; benzer özellik bu kadar. Yemek kültürü de çok benzemiyor. O yüzden diyor ki 'ben seni niye kabul edeyim?"' (30, K)

Köken üstünden inşa edilen kültürel hiyerarşi ve sınıfsal tabakalaşmanın kendini en net gösterdiği alanlardan biri de grup içi evliliklerdir. Genç bir kadın görüşmeci iki toplum arasında olduğu düşünülen sosyo-kültürel farklılığı evlilikler üzerinden örneklendirmiştir. "İstanbul-Antakya kökenli olmak" üzerinden kodlanan bu kültürel ayrışmanın evliliklerde önemli bir rol oynadığını, Antakya kökenli bir Ortodoks ile İstanbullu bir Rum arasında gerçekleşen evliliklere çevrelerinde fazla rastlanmadığını belirtmiştir. Görüşmeciler aynı dinden olmanın tahmin edildiği gibi günümüzde evliliklerde-flörtlerde etkili bir rol oynamadığını, aynı sosyo-ekonomik sınıftan, kültürden olmanın daha fazla aranan bir nitelik olduğunu belirtmişlerdir. Üçüncü kuşaktan itibaren ailesi Anadolu kökenli olanların artık "İstanbullu" olarak kabul edilmesiyle birlikte bu ayrışmanın tamamen olmasa da günümüzde ortadan kalkmaya başladığı söylenebilir.

Görüşmeciler iki toplumu kültürel açıdan birbirinden ayıran faktörlerin başında, yukarıdaki kısımlarda da belirtildiği gibi, dil (Yunanca) ve ait oldukları coğrafyadan kaynaklı başlıca gelenek, görenek, âdet, yemek kültüründeki farklılıkların geldiğini, doğulu ya da batılı bir kültüre ait olmak şeklinde özetlenebilecek bu tip kültürel farklılıkların aileler arasında uyumsuzluk yaratabileceğini vurgulamışlardır. Genç bir görüşmeci cemaat içindeki bu ayrıştırıcı düşünce yapısının genç nesille birlikte silinmeye başladığını ve gençlerin bu iki toplumun birleştirilmesinde yapıcı bir rol üstlenmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bir erkek görüşmeci de kültürel farklılıktan kaynaklı İstanbul Rum cemaatinden kız arkadaş edinememe, reddedilme anılarını üzüntü ve kırgınlıkla aktarmıştır. Görüşmecilerin üzerinde uzlaştıkları nokta, flört ve evlilik ilişkilerinde de görüldüğü gibi, iki toplumun tek bir cemaat çatısı altında entegre olabilmesi ve kendi-

lerini Rum cemaatine ait hissedebilmeleri için dinin hiçbir zaman tek başına yeterli olmayacağıdır. Bu kültürel ayrışma son yıllarda kapanmaya başlamış olsa da tamamen ortadan kalktığı söylenemez.

Biz de saha çalışmamız sırasında özellikle grup içi evlilik (İstanbullu Rum ile Antakyalı Ortodoks) yapan çiftlere ulaşmaya çalıştıysak da ancak bir aileyle karşılaşabildik, fakat kendileriyle görüşme sağlayamadık. Burada cemaatleri genelleyen bir sonuca ulaşmaya çalışmadığımızı, rastlantısal kartopu örneklemiyle yaptığımız saha çalışmasının sonuçlarını paylaştığımızı hatırlatmak istiyoruz.

> "O yerleştirilen düşünce yüzünden bunu kıramıyoruz. Çok az Rumla Antakyalı evlenmiştir, anladın mı... Rum aileler bize karşı biraz önyargılılar, bir Türk gibi bakıyorlar. Ben de Ortodoksum, Hıristiyanım daha var mı ötesi diyorsun! Bak şimdi örnek vereceğim; diyelim ki Rum bir çocukla görüşüyorsun, onun annesi babası Rumca biliyor, senin annen baban Rumca bilmiyor. En büyük çakışacağı nokta bu, kültür çakışıyor. 'Sizin kültürünüz farklı' diyor. Orda (Antakya) yaşadığımız için Türklerin şeyini (gelenek-göreneklerini) almış olabiliriz. Mesela vaftiz töreninde zılgıt çekeriz. Alıyorsun onu ister istemez. Burada Rumlarda yapılmaz. Yadırgıyorlar burada. İki topluma bölüyor bizi. Bu düşünceyi değiştirebilecek olan yeni nesil. Eski nesille ilerlemiyor bu iş." (24, K)

> "Rum olarak olmadı kız arkadaşım. Teklif ettiğim olmuştur, ama maalesef o zaman da bile 'Arap' gözüyle bakıldığımız için istenmedi. Anlatılacak o kadar şey var ki bu konularda..." (38, E)

> "Ben çevremde *facebook*'tan duydum bir karma evlilik, başka bildiğim 'Arap Rum-İstanbullu Rum' evliliği yok." (36, E)

Konuşulan dil ve ayin dili

Rum lisesinden mezun olan bir görüşmeci yukarıda bahsedilen "İstanbulluluk" üzerinden kurulan hiyerarşiye okullarda da rastlandığını, kişisel olarak maddi bir ayrımcılık görmemesine rağmen okulda İstanbul Rum cemaatinden öğrencilere daha "farklı" davranıldığını "bir Rum öğrenciye baktığı gibi size bakmıyor" sözleriyle ifade etmektedir. Burada Yunancayı bilmenin, etnik olarak bu dile sahip olmanın ayrım yaratan bir unsur olarak işlediği görülmektedir.

> "Rum cemaati bizi 'Antakyalılar' olarak ayırıyor. Okulda ayrı muamele değil, ama hissediyorsun. Bir Rum öğrenciye baktığı gibi size bakmıyor. Mesela Yunanistan'dan gelen hocalar öyle değildi. Bir ufak torpil mi diyim... o vardı her zaman. Bir şey seçileceği zaman Rum kız seçilirdi. Akışkan konuşuyorum tabi ki, başarılıydım çok şükür, ama... o fark ediliyordu, sanki o daha güzel konuşuyormuş gibi o kız çocuğu seçilirdi." (24, K)

Kiliselerin, dini-etnik azınlık toplumlarının en önemli kamusal mekânlarından biri olduğuna, dini temsiliyetinin yanı sıra cemaat içinde sosyal ilişkilerin de geliştiği bir alan açtığına değinilmişti. Farklı kuşaklardan Antakyalı Ortodoksların birçoğu ayin dili olan Yunancayı bilmemelerinden dolayı kiliseyle bir aidiyet ilişkisi geliştiremediklerini, İstanbullu Rumların kilisede kendi aralarında da Yunanca konuştuklarını, bu durumun iki toplum arasında sessiz bir duvar ördüğünü, sosyal mesafe yarattığını, dil aracılığıyla ayrıştırıldıklarını ve kilisede yabancılaşma yaşadıklarını belirtmişlerdir. Tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere dil hem kiliseyle hem de İstanbul Rum cemaatiyle ilişkiselliği belirlemede baskın bir rol üstlenmektedir.

> "Kiliseye ilk zamanlar çok gidiyordum. Ayin Rumca

oluyor, hiçbir şey anlamıyorum. Aidiyet yoktu zaten, çünkü anlamadığım bir ayine gidiyorum." (28, K)

"Fark var tabii. Kendi aralarında Rumca konuşuyorlar. Dil direkt yani. Kilisede kendi aralarında. Yunanca konuşuyorlar ya da Rumca." (36, E)

"Babam şimdi kiliseye gidiyor. Babam anlamıyor, çünkü Yunanca. Babam yabancı kalıyor. Hatay'a gidince Arapça yapılıyor 'anlayabiliyorum diyor ayini,' [burada ise] aitliği hissedemiyor. Duasını ediyor ama anlamıyor, eşlik edemiyor." (24, K)

"Hiç İstanbul Rumuyla karşılaşmadım. Rum kilisesine gittim, İstiklal'de, Kadıköy'de gittim. Bir kere Patrikhane'ye girmeyi denemiştim öğrenciyken, almadılar bizi içeri. Paranoya herhalde. Güvenlik, ama kapıdan girerken garip bakıyorlar. Dışarıdan anlatamıyorum ne olduğumu ya... girmeye çalışıyorsun, eleman soruyor. Dil konuşamıyorsun. Dil onlar için önemli. O *distance*'ı [mesafe] görüyorsun. Buradakilerden ne beklerdim? Bir iki muhabbet etmesini beklerdim, sonuçta kiliseye adam geliyor. Bir de anlamaya çalış kim olduğumu, ama yok. Bir de dil üzerinden o kadar tanımlamışlar ki kendilerini zaten içeri giremiyorsun kolay kolay." (28, E)

Rum liselerinde Antakyalı olmak

Çocukları eğitim çağında olan görüşmecilerin büyük bir bölümü çocuklarını İstanbul'daki Rum liselerine gönderme konusunda isteksiz olduklarını, okullardaki eğitim sisteminin çağın gereklerini yakalayamadığını, kolej seviyesinde eğitim veren okullarla karşılaş-

tırdıklarında Rum liselerinin demode bir sisteme sahip olduklarını belirtmişlerdir. Azınlık okullarını ayakta tutmak, cemaat varlıklarının devam etmesini sağlamak ve çocuklarının Yunancayı öğrenebilmesi için göndermeyi bir opsiyon olarak değerlendirdiklerini, bazıları en azından ilkokulda çocuklarını Rum azınlık okullarına gönderdiklerini fakat diğer taraftan çocuğun ileriki hayatında gireceği rekabetçi ortam ve üniversite başarısını düşündüklerinde Rum liselerinin bu altyapıyı sağlamakta yeterli olmadığını üzüntüyle vurgulamışlardır. Çocuklarını Rum liselerine göndermeyi düşünenlerin ağırlıklı olarak orta ve alt orta sınıf mensubu olduklarını gözlemek mümkündür. Rum liselerine gidecekleri zaman okulun kayıt masraflarından muaf olmaları, bedava servis ve yemek hizmetleri almaları, bu sosyal kesim için Rum liselerini seçmelerinde belirleyici faktörlerdir.

> "Benim çocuklarım Rum okulunda okumadı. İki oğlum var. Dernek başkanlığını bana önerdiklerinde, 2005 ya da 2006'ydı, Michel 2004 doğumluydu. Şişli'de bir kreşe gidiyordu, sonra dernek olaylarına girince, o arada konsoloslukla okullardaki iyileştirmeler konusunda bir komisyon kurduk. Eğer okullarda iyileştirme olursa düşünürüm tabi dedim. Komisyon bir süre çalıştı. Çökmüş bir eğitim sistemi var okullarda. Bakıyorsunuz hâlâ matematiği kuru fasulyeyle öğretiyorlar... (41, E)

> "Bugün maalesef okulları özel okullarla kıyaslarsanız, 1-100 arasında 10'da kalır. Kızımın Zapyon'a (Özel Zapyon Rum Lisesi) gitmesinin tek sebebi Rumca öğrenmesi ve birebir ders gibi alıyor. Hocalara kızdığım olay şudur, zamanında bize daha fazla önem vermiş olsalardı belki şu an cemaatin içinde daha ciddi görevler alıp ... hiç olmazsa arkamızdan gelen jenerasyona daha iyi bir zemin hazırlardık." (38, E)

"Tekrar ve tekrar sorgulardım, ama o anki durumda göndermezdim. Niye göndermezdim? Başarılı bir üniversite öğrencisi olmasını istiyorsam göndermezdim, çünkü ben aynı şeyi yaşadım. Dersi Yunanca görüyorsun, Türkçe çıkıyor sınavda. Benim 2 saat fazla çalışmam lazım o konuyu anlayabilmem için. Ben bu zorlukları yaşadım. Tüm Rum arkadaşlarım yaşadı. Ben Antakyalıyımı geç, anadili Rumca olan çocuk yaşadı. Ermeni okullarına bak, müfredatın içindeki dersler Türkçe okutuluyor kolaylık olsun diye çocuklara." (28, E)

İstanbul'daki Rum liselerinden mezun olan üç görüşmeci, okul hayatlarının bazı dönemlerinde bazı öğretmenleri tarafından dışlandıklarını, Rum öğrencilerin sahip olduğu fırsatlara sahip olmadıklarını (özellikle Yunanca öğrenme konusunda), en büyük sıkıntıyı okula başlayana kadar hayatlarında hiç aşina olmadıkları Yunancayı öğrenmek ve konuşmak konusunda yaşadıklarını, "İstanbullu" olmadıkları için ayrımcılığa uğradıklarını, o günlerde hissettikleri baskı ve üzüntüyü belleklerinden çıkartarak aktarmışlardır. İstanbullu Rumlarının doğuştan bildiği Yunancayı yeni bir dil olarak öğrenebilmeleri için Antakyalı öğrencilere okullarda pozitif ayrımcılık yapılması gerektiğini, fonetik açıdan Yunanca ve Arapçanın birbirinden çok farklı iki dil olduğunu ve ortaokul çağındaki bir çocuk için Yunanca gibi bir dili öğrenmenin, fizik matematik gibi dersleri bu dilde yapmanın, üstlerinde travmaya varacak derecede büyük bir baskı yarattığını üzüntüyle belirtmişlerdir.

"Sınıfta yaklaşık 12-13 kişiydik. 10 çocuktan 3-4 tanesi Antakyalıydı. Okuldaki öğretmenler bize hep olumsuzdu 'ders çalışamıyorsunuz, öğrenemiyorsunuz' diyorlardı. Kendileri bir şey vermek istemiyorlar, çünkü tamamen zaman kaybı... Bizim çocuklara (Antakyalılar) herhangi bir yatırım yapma dertleri yoktu. Bizim sıkıntımız şu:

Arapça gırtlaktan konuşulan bir dildir, Yunanca dilden konuşulan bir dil. Bununla ilgili hiçbir öğrenciye özveri yapılmadı." (38, E)

"Dil öğrenmek için inanılmaz bir efor sarf ettim, ama çocuk olarak çok ağır geliyordu. Abim için mesela daha da zordu bu durum. O daha geç bir yaşta geldi. Dili öğrenip 6-7 aylık bir süreçte üçüncü sınıfın derslerine adapte olmaya çalıştı. Abimin 6. sınıfta isyanı var: 'ben artık öğrenmeyeceğim bu dili' dedi. İki yıllık Yunancayla lisede fizik dersi görmeye çalışıyorsun." (28, E)

Aynı görüşmeci, 1990'lı yıllarda öğrenci olduğu okulda başarılı bir eğitim hayatı olmadığını belirttikten sonra öğretmenleri tarafından fazla destek görmediğini, cesaretlendirilmediğini, bu durumun "Antakyalı" olmasından kaynaklandığını düşündüğünü ifade etmiştir. Goffman'ın vurguladığı gibi, sahip olunan bir vasfı "damgaya" dönüştüren; verili bir durum ve etkileşimde, bu niteliğin, karşımızdaki kişiye ve özellikle de kimliğine ilişkin beklentilerimizle uyuşmamasıdır (2014:17-18). Üç erkek görüşmeci okul hayatında bazen arkadaşları tarafından Antakyalı oldukları için "Arapsınız" şeklinde damgalandıklarını, kökenlerinden dolayı ayrımcılığa maruz kaldıklarını, kendileri için bu tarz dışlayıcı sıfatlar kullanıldığını, o yaşta bir çocuk için bunun çok üzücü bir tecrübe olduğunu, 25 sene sonra belleklerinde yer tutmuş acı bir miras olarak paylaşmaktadırlar. Bir görüşmeci ablasının bu tür sıkıntılardan dolayı okula uyum sağlayamaması sonucu Antakya'ya geri döndüğünü ve ilkokulu orada bitirdiğini aktardı. Görüşmecilerin birçoğu İstanbullu Rumlar tarafından bu "benimsenmeme hali"nin hâlâ geçerli olduğunu düşünmektedir.

"Çocukken çok kavga ederdik (İstanbul Rumlarıyla). 'Arapsınız' derlerdi okulda. Çoğu arkadaşımın doğumgünü olurdu. Sadece iki kişi beni doğumgününe davet

etmiştir... Bugün de açık açık söylerim: siz bizi benimsemiyorsunuz." (38, E)

"Mesela yara bandını çıkarırdı cebinden çocuk, benim sıramın altına atardı. Kitaplarımın olduğu bölüme. Sonra 'bak, pis Arap, kirletiyor burayı' diye beni aşağılardı. Ben çok ağladığımı hatırlıyorum ilkokulda bu tür konularda. Bana 'idare et' diyorlardı (kendi ailesi)." (28, E)

"İlkokulda sınıfta bıraktılar, büyük şok. Rum okulunda tek Antakya kökenli bizdik. Ben olumlu bir fark hatırlamıyorum. Her şey olumsuzdu, gerçekten olumsuzdu. Okulda kendimi çok kötü hissediyordum. Öğretmenlerin sana nasıl baktığını hatırlayınca çok üzülüyorsun. 'Olur mu ya ilkokuldaki çocuğa bu ayrım yapılır mı?' diyorsun. Davranış anne babalardan çocuklara da geçiyordu. Özellikle büyük çocuklar çok kötü davranıyorlardı bize. Dalga geçiyorlardı. Benim ablam 4. sınıftan sonra bu sorunla başa çıkamayacağı için babam onu Antakya'ya gönderdi. Orda ilkokulu bitirdi ve tekrar İstanbul'a döndü. O zaman ben tek başıma kaldım, sınıfta benden başka öğrenci yoktu. Ama öğretmenler çok ırkçı davranıyorlardı, onu hatırlıyorum." (49, E)

Bir Özeleştiri: Karşılıklı Bağımlılık Hali

Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum cemaati hakkındaki algılarını şekillendiren en önemli unsurlardan birinin iki cemaat arasında zaman içerisinde gelişen karşılıklı bağımlılık hali olduğu söylenebilir. Bu "bağımlılık hali" özellikle İstanbul'a gelen ilk kuşak Antakyalı ailelerin İstanbul Rumlarına ait kiliselerde ikamet etmesi ve çocuklarını Rum okullarına göndermeleri; buna karşılık azalan İstanbul Rum

cemaatinin kiliselerinin, okullarının ayakta kalabilmesi için ihtiyacı olan gerekli sayıyı İstanbul'daki Antakyalı varlığıyla ikame etmesi şeklinde özetlenebilir. Bu durum çoğunlukla orta-alt sınıfa mensup görüşmecilerin anlatılarında yer bulsa da iki cemaat arası ilişkiyi anlamada göz ardı edilemeyecek kadar önemli gözükmektedir.

Bir yandan ilk gelen neslin ekonomik açıdan ayakta durabilmesi için İstanbul Rumları tarafından sunulan iş, okul ve barınma olanakları hayati bir önem taşırken, diğer yandan İstanbul Rum liselerinde okumak bazı Antakyalılar için gelecek vadeden bir seçenek, statü ve prestij oluşturmuştur.

> "Ailem buraya geldiğinde daha çok *survival* [ayakta kalma] modundalardı. 'Çocuklar için bir düzen kuralım,' çünkü gerçekten de yoksulluktan geliyorlar. Orada kazandıkları para ile burada harcadıkları para birbirini tutan şeyler değil. O dönemde de özellikle ilk 5-6 senesi benim çocukluğumun daha çok *survival* hali üzerinde geçti." (28, E)

> "Buradaki Rum liseleri sana gelecek de sunuyor. Liseden sonra seni üniversiteye gönderiyor, burs veriyor. Eğitimini çok bilmiyorum ama... ekolü öğreniyorsun, dil öğreniyorsun." (28, E)

Ancak görüşmeciler Antakyalı Ortodokslara sağlanan bu olanakların karşılıksız olmadığını düşünmektedir. Bazı görüşmeciler azalan cemaat nüfusu karşısında yüzlerce yıllık geçmişe sahip, İstanbul'un tarihi-kültürel mirası olan İstanbul'daki Rum kiliseleri, okulları ve derneklerinin devamlılığının sağlanabilmesi için kendilerine olan ihtiyacı şu ifadelerle aktarmaktadır:

> "Nüfusun, azalan yok olan nüfusun açığını kapatmak için ellerinde şu anda bulabildikleri tek şey Antakyalılar, Antakyalı Ortodokslar." (30, E)

"Bizim Antakyalıların cemaat olarak sayısı onlara bazı noktalarda destek veriyor. Sayı vermek istediklerinde bizi işin içine katıyorlar, sayıyı yükseltmek için bizim adımızı telaffuz ediyorlar. Rum okullarındaki öğrencilerin çoğunun bizden olduğunu bilir, okulların bizim sayemizde ayakta durduğunu bilir o yüzden adımızı zaman zaman zikrederler." (41, E)

Bu "karşılıklı bağımlılığa" rağmen Antakyalı Ortodoksların İstanbul toplumu içerisine "yeteri kadar" kabul görmediğini saha çalışmasında birçok açıdan gözlemlemek mümkün olmuştur. Bireyler, kilise ve okul gibi ortak alanlarda sıkça aynı ortamda bulundukları İstanbul Rumlarının bir kesimi tarafından "bizim kiliselerde oturuyor Araplar" (24, K) şeklinde yakınmalarını duyduklarını belirtmekte ve bu benimsenmeme ve damgalanma durumunu aşağıdaki ifadelerle eleştirmektedirler:

"Beni benimsemiyorlarsa neden okula alıyorlar? Okulların %80'i bizden. Alıyorsun okula, ama birey olarak beni cemaatinden görmüyorsun? Bu benim aklımda en büyük soru zaten. Oy kullanmaya gelince beni listede gösteriyorsun, ama beni 'Arap' olarak benimsiyorsun, bu da ikinci büyük soru kafamda. Ya da kabul ediyorsan o zaman tamamen cemaatin içine kabul et beni." (24, K)

Bazı Antakyalı Ortodokslar ise İstanbullu Rumlarla kurdukları ilişkide kendilerinin dezavantajlı ve bazı durumlarda ise "ezilen" bir konumda olduklarını "hizmet alan-hizmet veren" benzetmesiyle çarpıcı bir şekilde aktarmaktadırlar:

"Senin annen baban kilisede çalışıyor, okulda hizmetli, sen o süreçte bir hizmetlinin çocuğu olarak muamele gördün, ezildin... Büyüdün, okulunu okudun şimdi aynı

seviyede olman gerekiyor; sen gazeteci olmuşsun akademisyen olmuşsun, ama gene toplumun içine girdiğinde o seni ezebilir." (41, E)

"Ayin biter, kilisenin salonu olur, orda yaşlı Rumlar çay içerler. Orda çay kahve servisini yapan zangocun akrabasıdır. Burada ayrı bir sınıfsal ayrım var." (49, E)

Görüşmeciler Antakyalı Rumların çarpıcı bir şekilde ifade ettikleri kendilerini yer yer "hizmetli" hissettiren bu durumun, cemaat içerisinde pek yankı bulmadığını, yüksek sesle tartışılmadığını da eleştirel bir tonda aktarmaktadırlar. Göçlerle gelen düşük sosyo-ekonomik seviyeye sahip ilk iki kuşak Antakyalıların kilise kurumlarında çalıştıklarından, kiliseye ait evlerde ikamet ettiklerinden, çocuklarının Rum liselerinde burslu okuma olanağına sahip olduğundan yukarıda bahsedilmişti. Görüşmecilerin bir kısmı bu durum karşısında, söz konusu imkânlardan yararlanan kesimin cemaat içerisinde yüksek sesle tartışmaya girmemesini, sahip olunan bu avantajların kaybedilmesinden ve yaşam standartlarının bozulmasından duydukları korku, çekince ve çaresizliğe bağlamaktadır. Bu da azınlık toplumundaki belirli bir sosyal sınıfa bağlı kesimi kendi içine daha da kapalı, pasif ve tutucu bir yaşam tarzı oluşturmaya yöneltmiştir:

"Rumluk konusunun buradaki Altınözlüler de farkında değildi ya da farkındalardı, ama bunu dillendirmiyorlardı. Her biri bir kilisenin, bir okulun görevine yerleştirilmişti. Çok dillendirmek istemiyorlardı. Biraz tehditkâr bir durum vardı. Kendilerini muhtaç hissediyorlardı. Çok sorgulayarak karşılarına almak istemiyorlardı." (28, K)

"Biz de söz sahibi olacağız dediğimde 'yok kızım onların yerlerinde oturuyoruz' diyorlar. Ben daha ön plan-

da olduğum için dikkatli olmam gerektiğini söylüyorlar. Okurken de 'aman dikkat et, burs alıyorsun göze fazla çarpma' diyorlardı." (24, K)

"Bir korku oluşturdu annemin üzerinde. 'İşten çıkarsak ne olur çocuklara nasıl bakarız, aç kalırız...' O psikolojiyle büyütüldük biz. O nedenle de her zaman ölçülü davranmayı, o yüzden de Rum bir çocuk sana bir şey söylerse bir şey dememeyi öğrendik." (28, E)

"Bunu paylaşmayabilirler sizinle (araştırmacılarla), çünkü alternatifleri yok, ama bunun ağırlığını hissediyorlardır. İdare ediyorlar. Onlar temkinli konuşacaklar belki de hiç konuşmayacaklar... O çevreden kopmadılar, çünkü bu bir zincir. Eniştesi, ablası... Hapsoluyor aslında." (49, E)

"Ailede 'idare et, fazla sesini çıkarma' tutumu vardı. Neden? Çünkü aynı şeyi onlar da yaşıyorlardı. Özellikle babam, çünkü annem ev hanımıydı, fazla gözükmüyordu. Babamın da yapabileceği bir şey yoktu. Çaresiz." (49, E)

İstanbul'da yaşayan ilk iki kuşak Antakyalıların Rum cemaatinin onlara sağladığı avantajlar karşısında daha sessiz ve az görünür kalmayı tercih etmeleri özellikle Rum liselerinde okuyarak büyümüş üçüncü kuşak tarafından günümüzde sorgulanmaktadır. Gençlerin cemaat içinden kendilerine dönük bir özeleştiri getirdikleri, bu var olan "karşılıklı bağımlılık" ilişkisini sorguladıkları, Rum cemaati etkinliklerinde daha fazla yer almaya çalışarak etno-dinsel kimliklerini 'ötekine/diğerine' göre değil kendi algıları ve hisleri uyarınca yeniden inşa etmeye çalıştıkları gözlenmiştir. Bu durum da bize Rum Ortodoks cemaatinde bundan belki de bir beş sene sonra çok daha

görünür olabilecek bir kabuk değişiminin, daha çoğulcu, farklılıkları içinde barındıran, daha çok yönlü bir cemaat yapısının sinyallerini vermektedir:

> "Rum cemaatinin toplantılarına çok katıldım. Benim olduğumu bilmeleri bu toplumda hoşuma gidiyor." (24, K)

> "Bana kimse 'sen Rumsun ya da Arapsın' gibi bir kimlik yakıştırması yapamaz. Kim olduğuma ben kendim karar verebiliyorum yaptığım araştırmalar üzerinden." (28, E)

> "Bu arada Arapçayı da ilerletiyorum. Burada söyle bir şey yapmaya çalışıyorum, Rum cemaatinin içerisinde Rumcamla bir yer edinmek, ama aynı zamanda buradaki Tokaçlı köyü cemaatiyle de... Herkes aynı cemaat, ama cemaatin içerisinde bir cemaat çok saçma oluyor." (38, E)

Rumluk-Araplık İkileminde İstanbul'da Antakyalı Ortodoks Olma Halleri

Antakyalı Ortodoksların İstanbul'da dini-etnik bir azınlık cemaati mensubu olarak varolma hallerinin, İstanbul Rum cemaatiyle yukarıda aktarılmaya çalışılan yaş faktörü, kültürel sermaye farklılığı, dil farklılığı ve eğitim alanında yaşanan sıkıntılar karşısında farklı şekiller aldığını söyleyebilmek mümkündür. Her ne kadar bu çalışmanın ana sorunsalı bir azınlık olarak toplum içinde kendini var etme stratejileri olmasa da görüşmeler sırasında ortaya çıkan bu "Araplık/Rumluk" dikotomisinin üstesinden gelebilme durumuyla farklı şekillerde nasıl baş edildiğine dair ortaya çıkan birtakım bulguları burada vurgulamak hem çalışmanın bütünlüğü açısından hem de bundan sonrasında bu alanda yapılacak çalışmalar için ufuk açıcı olacaktır.

A- Uzayı geniş tutmak: Yapılan saha çalışmasında İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların görece önemli bir kısmının İstanbul Rum cemaatinin içine girmeye çabalamadığı, azınlık kültürel kimliğine sahip çıkarken bir cemaate ait olma kaygısı taşımadıkları gözlenmiştir. Bazı görüşmecilerin deyişiyle bu durum "uzayını geniş tutmak" olarak ifade edilmektedir. Cemaatin içinde bu görüşü benimseyenler "bir insanın kendi değerlerini yaşatması için illa sadece Rumlarla beraber olmasına gerek yok. Şöyle, hep beraber hep aynı şeyleri yapıyorlar. Bence insanlar hep aynı şeyleri yaparak gelişemezler. Ritüelleri yaşatalım tabi, ama bazen başkaları da gelsin. Bir gün Katolik gibi bir gün Ortodoks gibi kutlayalım" (52, K) ifadesinde de görüleceği gibi, belli bir etno-dinsel kimliğe sahip olmayı illa da prestij olarak algılamamakta, farklı kültürlerden beslenmeyi ve çoğulcu bir hayat kurmayı tercih etmektedirler.

B- Bir diğer cemaate daha fazla entegre olmak: Özellikle karma evlilik yapan görüşmecilerin (Antakyalı Rum Ortodoks-Müslüman Türk-Ermeni-Yahudi [az] evliliği gibi), İstanbul Rum cemaatine entegre olmak için özel bir çaba göstermedikleri (çocuklarını Rum liselerine göndermek, dernek toplantılarına katılmak, cemaat içi sosyalizasyon faaliyetleri gibi), farklı dini-etnik gruptan olan eşlerinin cemaatleriyle daha uyumlu bir yaşam biçimi sürdürdükleri gözlenmiştir.

> "Olanakları açısından... Musevi okulu da şu anda İstanbul'da iyi bir okul, çok iyi eğitim veren bir okul. Olanakları çok ve bu olanaklardan faydalanmasını isterim, çünkü benim cemaatim bunları sağlamıyor." (31, K)

Yukarıdaki anlatıda görüldüğü gibi karma evlilik yapan görüşmeciler genellikle çocuklarını Rum azınlık okullarına göndermeyi tercih etmemekte, hatta diğer cemaat okullarını (Ermeni/Yahudi), sunduğu sosyal olanaklar ve eğitim fırsatları açısından daha cazip ve prestijli bulduklarını ifade etmektedirler.

C- Kimliğin mekân ve dil üzerinden yeniden inşaası: İstanbul'da doğup büyümüş, Rum lisesinden mezun olmuş bazı genç görüşmeciler Rum kimliğini İstanbul Rumlarının kurduğu biçimde, tarihi "İstanbullu Rumluk" mirasına sahip çıkarak yeniden üretmektedirler. Bu kişiler için "İstanbul doğumlu olmam çok önemli benim için" (24, K) sözlerinde ifade edildiği gibi "Rumluk," İstanbul'da doğmuş büyümüş olmak, Yunanca konuşmak, kentli yaşam tarzını ve kültürünü benimsemek, Rum kimliğine kültürel olarak ait olmak ve kendini bu temelde tanımlamaktır. Bu tanımlamalarda yer yer İstanbul Rum kültürünü betimleyen zeybekiko, rakı gibi semboller cemaate entegrasyonu örneklendirmek için kullanılmaktadır:

> "Ben Rum kültürünü benimseyen bir insanım. İstanbul Rumlarının zeybeğini rakısını muhabbetini seviyorum. Bana kimse sevemezsin diyemez. %90 entegre olmuşum." (28, E)

D- İki kimliği de korumak: Kimi görüşmeciler de hem Rum hem de Arap kimliklerine kültürel bağlamda sahip çıkarak, İstanbul'da etno-dinsel kimliklerinin kendilerine sunduğu farklı kültürel araçlarla bir arada var olmaya çalışmaktadırlar:

> "Rum cemaatinin içerisinde Rumcamla bir yer edinmek, ama aynı zamanda buradaki Tokaçlı köyü cemaatiyle de bağımı koparmamak..." (38, E)

E- Rumluk/Araplık ikilemine karşı geliştirilen direnç: Yukarıdaki kısımlarda detaylıca incelendiği gibi İstanbul Rumları ile Antakya kökenli Ortodokslar arasında yaratılan sosyal mesafe kimi görüşmecilerde bir kimlik stratejisi olarak bu duruma karşı bir direnç geliştirmelerine sebebiyet vermiştir. Kimisi bu ikilem karşısında iki cemaate de kendini ait hissetmediğini ifade ederken, kimisi de "O yüzden Rumlarla arıza çıkıyor. Ne zaman siz (İstanbul Rumları) bu

üstün olma durumunu bırakırsınız, o zaman ben de Rumum demekten çekinmem ama beni öyle görmüyorlar ki..." (28, E) sözlerinde görüldüğü gibi, Rum kimliğini her ne kadar benimseye çalışsa da "Arap olmaktan" kaynaklı bu kabul görmeme durumunu Rumluğa karşı bir rezistans geliştirmesinin meşrulaştırıcı bir sebebi olarak ortaya koymaktadır.

F- Arada kalmışlık durumu (Araplık-Rumluk): Kimileri İstanbul Rum cemaati tarafından kabul görmeme durumunu, entegre olmaya çalışırken yaşadıkları sıkıntıları ve de Arap kimliğini sorgulama sürecinde hissettikleri duyguyu "arafta kalmak" biçiminde tanımlamışlardır. "Köksüzlük" olarak da nitelendirilebilecek bu iki tarafa da bir türlü tam ait olamama duygusu çarpıcı bir biçimde bir görüşmeci tarafından "Rumlar ile Araplar arasında sıkışmış kalmış, kimliği belli olmayan, ne olduğu belli olmayan, arada kalmış bir komünite. Böyle bir unutulmuşluk durumu..." (E, 50) şeklinde ifade bulmuştur.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışma boyunca İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoksların dini-etnik kimliklerini nasıl kurguladıkları, inşa ettikleri, diğer bir ifadeyle kendi benlik algıları, farklı yaş gruplarından, sosyo-ekonomik sınıftan ve cinsiyetten kişilerle yapılan derinlemesine mülakatlarla anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın anlatılarının ağırlığını orta ve üst orta sınıfa mensup kişilerin algıları, perspektifleri oluşturmaktadır. Aynı zamanda İstanbul Rum cemaatine entegrasyonlarının somut gündelik hayatta cemaat bireyleri tarafından nasıl tecrübe edildiğine, bu süreçte yaşanan deneyimlere, ifade edilen sosyal gerginliklere analitik bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır. Bu çalışma Antakyalı Ortodoksların kökenlerinin ne olduğuna dair tarihsel bir gerçeklik ortaya koymaya çalışmamakta, kişilerin kendi benlik algılarını kendi seslerinden kamusal bir bilgi haline getirmeyi ve bu alanda literatürdeki boşluğun doldurulmasını hedeflemektedir. Bu

çerçevede, İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodokslar üzerine aşağıdaki tespitlerde bulunulabilir:

- Analiz edilen anlatılar etnik kimliklerin sürekli bir biçimde yeniden üretilen ve yeniden hayal edilen dinamik karakterini çok net bir biçimde ortaya koymaktadır. İstanbul'da yaşayan Antakya kökenli Ortodoksların dini-etnik kimlikleriyle kurdukları ilişkilerin etnik/dini/yerel unsurlara referansla kendi içinde çok çeşitlilik ve ayrışma gösterdiği, hayat süresi boyunca farklı ve dinamik biçimlerde üretildiği, şekil değiştirdiği görülürken; birçok görüşmecinin etnik aidiyetini tanımlama konusunda (Rumluk/Araplık) net olmadığı, karmaşa içinde oldukları gözlemlenmiştir. İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodokslar kendi içinde bütüncül bir yapıya sahip değildir; farklı sosyo-kültürel/ekonomik statülere ait olmak ve yaş faktörü, kimlik algılarının şekillenmesinde ve tanımlanmasında başat bir rol oynamaktadır. Etnisite, üyeliği varsayılan akrabalık bağlarına ve ortak bir kökene inançlarla belirlenen grup kimliği olarak tanımlanabilir. Bu saha araştırmasında birçok görüşmeci tarafından "Arap" olmak "Rum" olmamak üzerinden, yani öteki/diğer kimlik üzerinden tanımlanmıştır. Bu bağlamda Antakyalı Ortodoksların, cemaatlerini isimlendirme noktasında bir iç çelişki yaşadıkları, cemaat olarak kolektif bir etnik bilince sahip olmakta zorlandıkları tespit edilmiştir.
- Antakya kökenlilerin "Araplık"la kurdukları ilişkide en belirleyici unsuru dil oluşturmaktadır. Günümüzde gittikçe asimile olan Arapça, görüşmecilerin anlatılarında kendilerini "Arap" olarak nitelemelerinin, etnik olarak Arap kimliğine aidiyetlerinin temel belirleyeni olarak ortaya çıkmaktadır. "Rum olmak" ise birçok görüşmeci tarafından İstanbullu Rumlarda görüldüğünün aksine etnik bir aidiyeti değil, dini aidiyetlerini ifade etmektedir. Arapçanın yavaş yavaş asimile olduğu günümüzde Antakya bölgesine ait yemek kültürü görüşmecilerin "Antakyalılık/Araplık"la kurdukları ilişkide, aidiyetlerinde diğer bir rolü üstlenmektedir. Ayrıca binlerce senelik bir kültüre sahip coğrafyaya ait olmak, aile kökle-

rinin buraya dayanması, Antakya'nın Hıristiyanlık tarihindeki önemi, Araplıkla kendilerini ilişkilendirmeyenlerde bile kimliği şekillendirici bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır ve görüşmecilerin çoğunluğu bu temelde Antakya'yla aralarında duygusal bir bağ kurmaktadırlar. Grup kimlikleri her zaman ortak olarak paylaşılan akrabalık, köken ve etnik bağlar etrafında oluşmamaktadır; Antakyalılar özelinde kolektif bir etnik bilinçten ziyade güçlü bir şekilde coğrafyaya/yerelliğe aidiyet çevresinde bir grup kimliği oluşturulduğundan bahsedebilmek mümkündür.

- Siyasi ve etnik bilinci yüksek görüşmeciler dini-etnik kimlikleriyle kurdukları ilişkide daha derin bir sorgulama sürecinden geçerken, kimilerinde köklerine dair soru işaretleri daha belirginleşmekte, kimileri de bastırılan ve aile içinde reddedilen Arap kimliğine "karşı bir direnç" göstererek daha fazla sahip çıkmaktadırlar. İstanbul doğumlu ve İstanbul'daki bir Rum lisesinden mezun olan sadece bir kadın görüşmeci genel olarak dini bağlamda kullanılan "Rum olmayı" kendi kimlik algısını tanımlarken kültürel bağlamda ifade etmiştir. Burada "Rumluk" Yunancayı konuşmak, Rumlar için kutsal olduğuna inandığı İstanbul doğumlu olmak, İstanbul Rumlarının ritüellerine sahip olmak anlamında kullanılmaktadır. Gençler genel olarak "Rumluğu" bir kültürel sermaye olarak sahiplenmekte ve gündelik hayatlarında prestije ve avantaja dönüştürmektedirler. İstanbul'da doğmuş, Rum liselerinde okuyan, hem geniş topluma hem de Rum cemaatine üst kuşaklara göre daha entegre olan bu genç kuşağın benlik algısının kuşaklar arası kimlik meselesindeki, yaşanan çatışmalar ve kırılmalardaki rolünü analiz edebilmek daha derinlikli bir saha çalışmasını gerektirmektedir.
- Bu genç kuşak aynı zamanda iki toplum arasındaki "karşılıklı bağımlılık" ilişkisini de sorgulamaktadır. Gençler Rum cemaati etkinliklerinde daha fazla yer almaya çalışmakta, aktif olarak cemaati ilgilendiren mevzularda daha görünür olmak istediklerini belirtmekte ve belki de en önemlisi etno-dinsel kimliklerini kendi-

lerinden önceki kuşakların yaşadığı ikilemi tekrarlamamak adına İstanbullu Rum kimliğine göre değil, kendi algıları ve hisleriyle yeniden inşa etmeye çalışmaktadırlar.

- Yapılan saha çalışması sonucunda aynı dini aidiyete sahip olsalar, aynı cemaat olarak kabul edilseler de 1940'lardan itibaren göçlerle İstanbul'a yerleşen Antakyalı Ortodoksların İstanbul Rum cemaatine entegrasyonlarının henüz tam anlamıyla gerçekleşmediği gözlenmiştir. Görüşmecilerin büyük bir çoğunluğunun İstanbullu Rumlarla arkadaşlık, komşuluk, iş ilişkisi ya da flört-evlilik gibi temasları çok fazla bulunmamaktadır. İstanbullu Rumlarla yakın ilişki içinde olduklarını belirtenlerin ortak noktası ise orta ve alt orta sınıfa mensup olmaları, İstanbul doğumlu ya da küçük yaştan itibaren İstanbul'da büyümüş olmaları ve hepsinin İstanbul'daki Rum liselerinde okumuş olmalarıdır.
- Antakyalılar, İstanbullu Rumlarla aralarında sosyal bir mesafe olduğunu, iki toplum arasında sosyal tabakalaşma/hiyerarşi yaratıldığını düşünmektedirler. Kimi görüşmeciler maddi anlamda bir sosyal dışlanma yaşamasa da kilise gibi ortak kamusal mekânlarda bu mesafenin "bakış, hal ve tavır" gibi bedensel işaretlerde dışa vurulduğunu aktarmış; kimisi de okul hayatlarında veya başka ortak bir araya geldikleri mecralarda maddi olarak bu dışlanmayı/ayrımcılığı farklı biçimlerde yaşadıklarını, dini ortaklığa rağmen aynı cemaat içinden görülmediklerini, "içeriye" kabul edilmediklerini belirtmişlerdir.
- Bu sosyal mesafeyi yaratan ve entegrasyonun önündeki en büyük engellerden biri olarak bir kültürel sermaye olarak dil (Yunanca bilmek-bilmemek) ve kökenden kaynaklı sosyo-kültürel statü farklılığı (kentli-doğulu yaşam kültürüne ve tarzına sahip olmak) gösterilmektedir. Bu bağlamda iki toplum arasında temelde, "İstanbullu olmak-olmamak"tan kaynaklı sosyal bir gerilim yaşandığından bahsedebilmek mümkün. İstanbul Rum cemaatinin bir "azınlık sendromu" olarak da ifade edilebilecek olan dışarıya kapalı, tutucu yapısı, bahsedilen bu mesafeyi genişleten, iki toplu-

mun entegrasyonunu zorlaştıran bir sebep olarak görüşmelerde öne çıkmıştır. Entegrasyon probleminin İstanbul'da yaşayan özellikle üçüncü kuşak Antakya kökenlilerde değişmeye ve dönüşmeye başladığı da gözlenmiştir; fakat burada özellikle yapısal açıdan entegrasyonun gerçekleşmesini zorlaştıran çok önemli bir faktör olarak İstanbul Rum cemaatinin demografik dezavantajının bu kapasitesinin zayıflamasına neden olduğunun da belirtilmesi gerekmektedir.

- Her bir cemaatin/toplumsal grubun İstanbul'daki yerleşim tarihleri ve göç kökenleri, kültürel sermaye hiyerarşisinin arkasında yatan temel nedeni oluşturmaktadır. Günümüz İstanbul'unda yerleşme ve köken bağı olarak Rum Ortodoks cemaatinde kültürel sermaye farklılıklarını, İstanbul kökenli ve Antakya kökenli Ortodokslar arasında izleyebiliyoruz. Bu durum özellikle birinci ve ikinci kuşağın entegrasyonunun önündeki engelleri açıklamada faydalı bir bakış açısı sunmaktadır. Bu tür bir sosyo-kültürel farklılığın kristalize olduğu alanlardan biri de grup içi evliliklerdir.

Bu tespitler ışığında şunu da belirtmek gerekir ki, yapılan saha çalışması sonucunda bu araştırmanın İstanbul'da yaşayan Antakyalı Ortodoks cemaatini temsil etmek gibi bir iddiası bulunmamaktadır. Ayrıca bu çalışma İstanbul'da yaşayan ağırlıkla orta ve üst orta sınıfa mensup Antakya kökenlilerle yapılmıştır. İstanbul Rum cemaatinin de bu bağlamda algısını anlamak açısından ileriki zamanlarda niteliksel yöntemlerle yapılacak bir saha çalışması karşılaştırmalı bir bakış açısı sunmada faydalı olacaktır. Bu çalışma sınırlılıklarına rağmen İstanbul Rum cemaati ile Antakya kökenliler arasında yaşanan entegrasyon sürecine, bu sürecin barındırdığı sınırlılık ve potansiyellere analitik bir bakış açısı sağlayarak bu alanda literatüre katkıda bulunmayı hedeflemektedir. Ayrıca, interdisipliner alanda bu dini-etnik cemaati niteliksel yöntemlerle inceleyen çalışmaların azlığı ve buna bağlı olarak kapsayıcı bir teorik çerçevenin eksikliği de bu çalışmayı kendi kuramını sahaya dayanarak temellendirmesi ihtiyacına yöneltmiştir. Tam da bu noktada çalışma, Türkiye'deki

etno-dinsel azınlıkların kimlik algılarını anlamaya yönelik literatüre katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

KAYNAKÇA

- *Agos*, Aleksia Kotam. "Azınlık İçinde Azınlık: Hatay Rum Ortodoks Cemaati," 5 Kasım 2016.
- Akgönül, Samim. *Türkiye Rumları,* İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Antonius, George. *The Arab Awakening,* Khayat's College Book Cooperative, Beirut, 1955.
- Aslanoğlu, Anna Maria, Foti Benlisoy, Haris Rigas. *İstanbul Rumları: Bugün ve Yarın,* istos yayın, İstanbul, 2012.
- Avatashi, Amitabh. "Phoenician Blood Endures 3,000 Years, DNA Study Shows," *National Geographic News*, 30 Ekim, 2008.
- Barker, Chris. "An Introduction to Cultural Studies," *Cultural Studies: Theory and Practice*, Los Angeles, Sage, 2008, 3. edisyon, s. 3-31.
- Barth, Fredrick. *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organization of Cultural Difference,* Little-Brown, Oslo, Boston, MA ve Londra, 1969.
- Benlisoy, Foti, Stefo Benlisoy. *Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol Hıristiyan Türkler' ve Papa Eftim,* istos yayın, İstanbul, 2016.
- Brink-Danan, Marcy. *Yirmi Birinci Yüzyılda Türkiye'de Yahudiler, Hoşgörünün Öteki Yüzü,* Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge and Kegan Paul Ltd., UK, 1984.
- Capatorti, Francesco. *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious, and Linguistic Minorities*, United Nations, New York, 1979.

- Church of Greece, "Greek Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East: Historical Overview," http://www.ecclesia.gr/english/news/antiocheia/historical_overview.htm
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, New York, 2010.
- Collins, Patricia Hill, Bilge Sırma. *Intersectionality*, Polity Press, Cambridge, 2017.
- Demirci Akyol, Esra. *Sınırdaki Kimlikler: Türkiye'ye İlhak Sürecinde Hatay*, Libra Yayınları, İstanbul, 2010.
- Dink, Hrant. "Türkiye'de Ermenilerin Nüfus Hali," *Tarih ve Toplum*, sayı 202, 2000, s. 31-36.
- Doğruel, Fulya. *Hatay'da Çoketnili Ortak Yaşam Kültürü: "İnsaniyetleri Benzer...,"* İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Duman, Levent. *Hatay'daki Uluslaştırma Politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ericson, Erik. *Identity and the Life Cycle*, W. W. Norton & Company, Reissue edition, USA, 1994.
- Gioltzoglou, Polina-Parthena. *Making a Home: Symbolic Representations of Domestic Space Among the Christian Othodox Antiocheans in Istanbul*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabancı Üniversitesi, 2014.
- Goffman, Erving. *Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, Heretik Yayınları, Ankara, 2014, 2. baskı.
- Hall, Stuart. "Introduction: Who Needs Identity?" ed. Stuart Hall ve Paul Du Gay, *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra, 1996.
- Hurigil, Fadi. "Hatay ve Mersin Bölgesinde Yaşayan Hıristiyan Cemaatlerin Yapısı, Sorunları ve Çözüm Önerileri," *Azınlık Vatandaşları - Eşit Vatandaşlar: Rum Cemaati Üzerine Çalışma Metinleri*, Rum Cemaat Vakıfları Destekleme Derneği, İstanbul, 2015.
- Kaymak, Özgür. *İstanbul'da Rum, Yahudi ve Ermeni Cemaatlerinin Sosyo-Mekansal İnşası*, Basılmış Doktora Tezi, İstanbul

Üniversitesi Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü, İstanbul, 2016.

- Macar, Elçin. *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Secterianism*, Cambridge University Press, Londra, 2001.
- Melton, Gordon ve Bauman Martin (ed.). *Religions of the World: A Comprehensive Encylopedia of Beliefs and Practices*, ABC-CLIO Press, California, 2010.
- Mills, Amy. *Hafızanın Sokakları İstanbul'da Peyzaj, Hoşgörü ve Ulusal Kimlik*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Neyzi, Leyla. "Oral History and Memory Studies in Turkey," Celia Kerslake, Kerem Öktem ve P. Philip Robins (ed.), *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, s. 443-459.
- Neyzi, Leyla. *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2014, 2. baskı.
- Oran, Baskın. *Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- Özyürek, Esra. *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, 2. baskı.
- Phinney, Jean. "When We Talk About American Ethnic Groups, What Do We Mean?" *American Psychologist*, sayı 51-9, 1996, s. 918-927.
- Richard Jenkins. *Social Identity*, Routledge, New York, 2008.
- Romain-Örs, İlay. "Beyond the Greek and Turkish Dichotomy: The Rum Polites of Istanbul and Athens," *South European Society and Politics*, sayı 11, 2006, s. 79-94.
- Sancar, Mithat. *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Şengül, Tarık. *Kentsel Çelişki ve Siyaset: Kapitalist Kentleşme Süreçlerinin Eleştirisi*, İmge Yayınları, İstanbul, 2009.

- Tajfel, Henri (ed.). *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Rigas, Haris. "Model Citizens or a Fifth-column? Greek Orthodox (Rum) Communities in Syria and Turkey between Secularism and Multiculturalism," A. Gorman S. Kasbarian (ed.), *Diyasporas of the Modern Middle East: Contextializing Community,* Edinburgh University Press, 2015. s. 31-69
- Usluoğlu, Tevfik. *Arap Hıristiyanlar,* Ütopya, Ankara, 2012.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, cilt 2, University of California Press, Berkeley, 1978.
- Yılmaz, Simeon. "Antakyalı Rum Ortodoksların İstanbul'daki Bugünü ve Yarını," A. Aslanoğlu vd (ed.), *İstanbul Rumları: Bugün ve Yarın,* istos yayın, İstanbul, 2012, s. 223-232.
- Yuval-Davis, Nira. *The Politics of Belonging: Intersectional Contestations*, Sage, Londra, 2011.

NAR AĞAÇLARININ KÖYÜ TOKAÇLI

Bir Ziyaretten Notlar

Polina Gioltzoglou

Küçük dostlarım Tomas, Etyen, Olga ve Andriana'ya

Vapurla Santorini'den yola çıkarken, son birkaç ay içinde kaç kilometre kat ettiğimi, farklı mekânlar, insanlar ve hikâyeler arasında yaptığım geçişleri düşünüyordum. İstanbul, Antakya, Atina, Santorini... Adadan ayrılmamdan kısa bir süre önce, küçük Tomas'ı ödevlerini yapmaya teşvik etmek için, ona fotoğraf makinemdeki, bilgisayara geçirilmesi gereken notlarımı göstermiştim. Arkadaşlarıma veda edip yola çıktım. Solumuzda Folegandros adası ve yaz güneşi; deniz tutmuş yolcuların karanlık çökene kadar hava alabilecek birkaç saatleri daha var. Kafamda, duygulara ve hayata dair dağınık düşüncelerle, bilgisayarda ilk kelimelerimi yazıyorum.

Bir önceki yılın Eylül ayını, komşularım Evdokia, Yanis ve küçük kızları Olga ve Andriana'yla ilk karşılaşmamızı hatırlıyorum. Beşiktaş'taki iki katlı evin giriş katında onlar oturuyordu, birinci katta biz. Antakyalı olduklarını öğrenecektim. Zaman geçti, kış geldi. Bu altlı üstlü iki evin oturma odalarında, onlardan köyleriyle ilgili hikâyeler dinlemeye doyamıyordum.

Aşçılığa meraklı Evdokia, yaptığı enfes yemekleri tatmam için bana



seslenirdi. Fakat malzemelerin çoğu memleketlerinden geldiği için, verdiği tariflerde hep bir zorluk oluyordu. "Arapçada 'gamusi' derler, Türkçesi 'zahter'dir, ama burada bulunmuyor, biz hepsini köyden getiriyoruz. Çok kuvvet verir. İçinde nohut, susam, sumak, karpuz çekirdeği, kimyon, kekik, bir sürü şey var." Dolayısıyla, kafamda oluşan imgeler daha en baştan çok renkli ve güzel kokularla doluydu.

Birkaç ay sonra Andriana'nın vaftiz annesi olacak ve ailenin köydeki yazlığına resmen davet edilecektim.

Aylar akıp geçti. Ağustos gelir gelmez tavan arasından valizleri indirdim. Yaptığım hazırlık, bölgenin tarihi ve coğrafyasına dair temel bir okumadan ibaretti; bir de, havaalanından, beni misafir edecek olan kişilerin yanına nasıl gideceğime dair pratik bilgileri edinmiştim. Oraya en son çocukluğumda gitmiştim, o ziyaretten aklımda kalanlar çok silikti. Antakya bölgesi benim için, günümüz Türkiye'sinin güney ucunda bulunan, yaklaşık olarak yüz yıl önce Fransızların işgaline uğramış, üzerinde Suriye'nin de hak iddia ettiği bir yerdi. Aynı zamanda, Helenistik döneme ve buradan gelip geçmiş Bizanslılar, Haçlılar, azizler ve münzevilere, çok sayıda dini cemaate, mermer çeşmeleriyle pazar yerlerine, parıldayan bakır işlerine ve künefe imalatı yapan aile işletmelerine dair anlatılar demekti.

Varış

Sabah erkenden Sabiha Gökçen Havaalanı'ndan kalkan uçağım Antakya Havalimanı'na indiğinde saat daha yedi buçuktu. Tekerler yere değmeden biraz önce, pencereden bakarken, aşağıda uzanan vadiyi fark edip, Suriye sınırının neresi olduğunu tahmin etmeye çalıştım; sol taraftaki etkileyici dağlar ağır basıyordu. Komşudaki savaş uzun süredir devam ediyor, haberlerde sürekli olarak sınırı geçen binlerce mülteciden ve Türkiye'nin anlaşılması güç tavrından söz ediliyordu. Kısa bir süre sonra, köyün sakinleri kendi deneyimleri ışığında bana şunları söyleyeceklerdi: "Suriye sınırı yirmi kilometre ötede ama gümrük yok. Tehlikelidir, gitmeye kalkma. Anayolun bir tarafı Türkler, öbür tarafı Araplar..." Bu konuda duyduğum ilk ve son sözler olacaktı bunlar. Bölgenin, iki ülkenin siyasi merkezleriyle ne gibi bir ilişkisi vardı?

Uçaktan havaalanı binasına yürüdük. Manzara göz alabildiğine ıssızdı; güneş tüm renkleri ışığa boğuyordu. Şehre gitmek için doğru otobüse bindiğimden emin olup bilet parasını verdikten sonra, yolculuğu kaydetmek üzere kameramı elime aldım. Uzak Arap diyarlarından, oryantalist bakışımı tatmin edecek imgeler görmeyi bekliyordum. Göçerlerin dudaklarındaki susuzluğu, karanlık çöktüğünde çıkan dondurucu soğuğu bir kez olsun hissetmemiş olsak da çöl düşüncesi cazip. Gerçekten, çöl hakkında ne biliyoruz ki?

Beklediğim o sıcak çöl rüzgârı hiçbir zaman esmedi. Havaalanının hemen dışından itibaren, çok geniş tarım arazileri, uçsuz bucaksız ayçiçeği ve mısır tarlaları uzanıyor, su kanalları ve hayvan sürüleri görünüyordu. Bir süre sonra ilk binalar, tuğla ve kiremit imalathaneleri, zirai makine ve araç bayileriyle sanayi bölgesi belirdi.

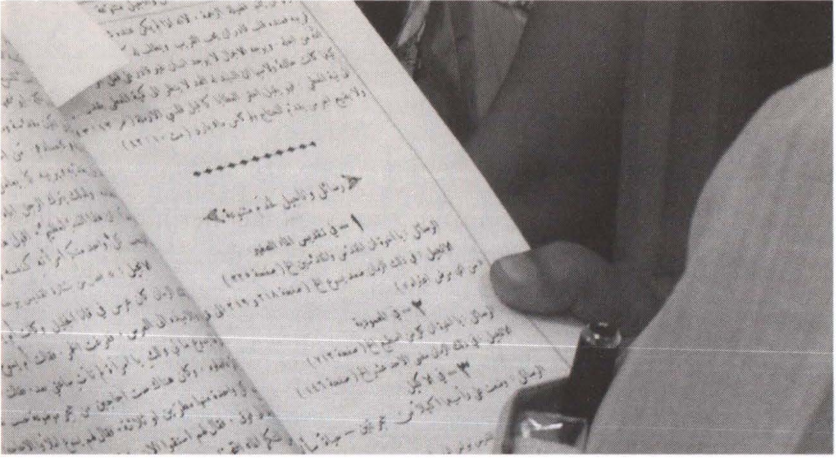
Orontes Irmağı'nın (Türkçesi Asi Nehri) iki yakasına yayılan şehir, sağda ovaya, solda ise bir yamacın –arazinin hem gözetleme kulesi hem seyir yeri niteliği taşıyan– tepe noktasına kadar uzanıyordu. Ara sıra bir minare veya bir palmiye ağacı yükseliyordu; gerisi göz alabildiğine, en fazla üç katlı, alçak evler, asma çardakları ve eski arabalar...

Otobüs beni nehrin yanında bıraktı. Bölgedeki köylere giden minibüslerin kalktığı otogara kadar yürüdüm. Biraz utanarak valizlerimi yükleyip, şoförün yanındaki muavin koltuğuna oturdum. Çevredeki çarşılardan ve benzincilerden birkaç yolcu daha aldıktan sonra anayola çıkıp dağa tırmanmaya başladık. Diğer tarım ürünlerinin yerini, yavaş yavaş, bu dağların meşhur yeşil mermerinin çıkarıldığı ocaklardan gelen tozlarla kaplanmış zeytin ağaçları ve üzüm bağlarının almasıyla şaşkınlığım daha da büyüdü.

Pencere sonuna kadar açık, tam gaz ilerliyorduk. Ödüm kopmuştu, kendimi biraz daha güvende hissedebilmek için kapının koluna yapışmıştım. Yolda birkaç köyden geçtik. Yaklaşık bir saat sonra, bölgenin en büyük yerleşim yeri olan Altınözü'nde, çarşıda minibüsten indim. Evdokia, kayınpederi ve annesiyle birlikte beni orada bekliyordu. Hepimizi ve dolu alışveriş çantalarını eve götürme işini üstlenmiş olan genç akrabaları, bütün teyzeleri köye taşıyabilmek için birkaç kez git-gel yaptı, ama ben misafir olarak ilk seferde gidenler arasında yer aldım. Köyü Altınözü'nden nehrin bir kolu ayırıyordu, dolayısıyla beş kilometrelik yol bir tepeden köprüye kadar iniş, oradan da Tokaçlı'nın bulunduğu sonraki tepeye tırmanıştan ibaretti.

'Birlikte'nin Yeniden İnşası: Ağustos'ta Buluşma

15 Ağustos'un arifesiydi, herkes köyün yakınlarındaki kilisede yapılacak olan dini törene ve Meryem Ana'yı ziyarete hazırlanıyordu. Sırayla banyo yaptık, güzel elbiselerimizi giyip (ki sonrasında bunu her gün –en az– bir kez yapacaktık) yola koyulduk. Rivayete göre Meryem Ana zamanın birinde oradan geçmiş, köylüler de bir ayazma inşa edip ona adamışlar. Her yıl o gün Meryem Ana'yı anmak üzere bir araya geliyorlar. Kiliseye herkes yürüyerek gittiğinden yolda birçok tanıdık ve arkadaşla karşılaştık. Önce öpüşülüyor, sonra kucaklaşılıyor, ardından bir yılın haberleri özetleniyordu. Köye gelişime dair ilk sorular da orada soruldu. Evdokia, "Arkadaşımız, Andria-

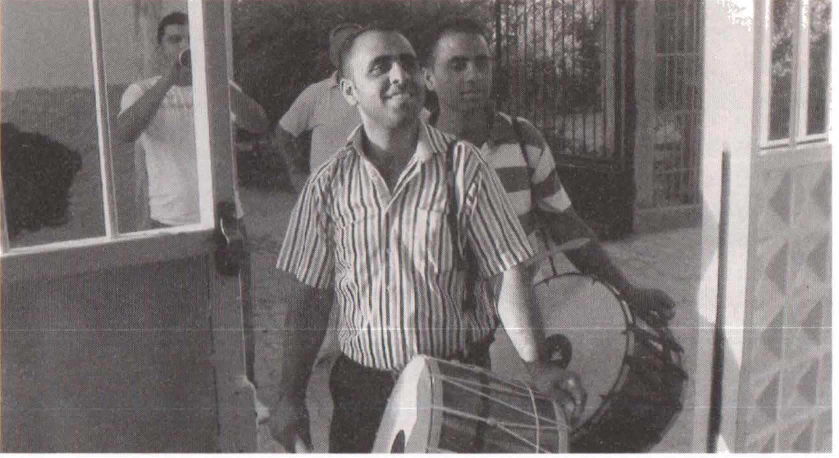


na'nın vaftiz annesi, Yunanlı" diyordu her defasında. Yol tahmin ettiğimden daha uzun sürdü, çünkü ister istemez sık sık duraklanıyordu ve ayazmaya gidiş nedeniyle köyün mahalleleri tıklım tıklımdı.

Ayine yetişemedik, ama ayazmanın çevresindeki kalabalık geç vakitlere kadar kalabalıktı. Her ikonanın başında dört kez tövbe, saygı ifadeleri ve dua... Eller kuma mumları dikerken dudaklardan dökülen dua fısıltıları, anne-babalarının bacaklarının arkasına gizlenerek saklambaç oynayan çocuklar...

Hemen yan taraftaki boş arsaya kurulan masalar ikramlarla donatılmış. Arkadaki çalıların üzerine asılan panoda, bağışta bulunan derneklerin isimleri yazıyor. "İstanbul Antakyalılar Derneği" diyorlar. Lahmacun ve ayran, küçükler için de meyve suyu var. Kadınlar çömleklerde kısır hazırlıyor. Biberden ve yağdan elleri kızarmış. "Her sene dernek için kermes düzenlerler. Dernek Paskalya öteberisi gönderir – kahveler, sehpa örtüleri... Yağ alırlar, mahsullerden alırlar, nar alıp nar ekşisi yaparlar."

Ülkenin bu uzak köşesinde aynı köyün çocukları buluşmuş, tüm aileler gurbetteki fertlerine kavuşmuş. Nineler ve dedeler çocuklarıyla, torunlarıyla, gelinleri ve damatlarıyla gururlu. Kuzenler ve çocukluk arkadaşları bir araya gelmiş; Arapçanın tınısının hâkim olduğu



fonda Babil kısa bir süre için dağılmış. Vatan, memleket özlemi ve yemek, dil engelini ortadan kaldırmış; Fransızca, Almanca, Norveççe ve Yunanca, bir süreliğine, 'birlikte'nin içinde kaybolmuş.

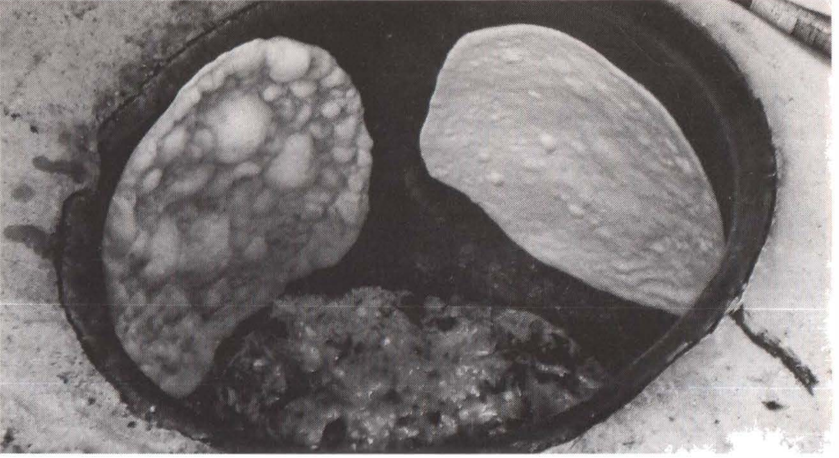
Kiliseyi ertesi sabah ziyaret ettim. Tam içeri girerken, sol tarafta, üstünde Türkçe olarak On Emir'in yazılı olduğu mermer kitabe dikkatimi çekti. Kilisenin iç kısmı yalındı; duvarlar beyaz tonlarda boyanmıştı, şaşaalı ikonalar yoktu. Pazar ayinleri, nikâh ve vaftiz törenleri esas olarak Arapça yapılıyor ama belirli yerlerde araya Türkçe ve Yunanca da giriyor. İlahileri okuyan mugannilerin durduğu kürsülere saygılı adımlarla yaklaşırken, parmak uçlarının altından görünen Arap harflerine takılı kaldı bakışlarım. Aralarında iki de genç kız vardı; onların sesi, ilahilere, benim hiç aşina olmadığım bir renk katıyordu.

Orada kaldığım süre boyunca düğünler, vaftizler ve kına geceleriyle köydeki eğlence telaşı devam ettiğinden, kiliseyi birkaç kez daha ziyaret edecektim. Birçoğu gurbette olan köylüler, eski ve yeni göçmenler, her yıl bu tarihlerde yaz tatili için, havayolu ya da karayoluyla, kafileler halinde memleketlerine geliyorlar. Herkesin katılabilmesi için bütün önemli organizasyonlar bu dönemde yapılıyor. "Bu sene en çok İstanbul'dan gelen oldu. Almanya'dan ve Yunanistan'dan gelenler de var epey, ama daha çok İstanbul'dan."



Daha ikinci gün, akşam köy meydanında yapılacak olan vaftiz kutlamasına davet edildik. Köyün bir ucundan diğer ucuna müzik sesleri yankılanıyordu. Müziğin duyulmasıyla birlikte herkes avluya doluştu. Hem küçükler hem de büyükler, şaşırdığımı görünce hemen atılıp açıkladılar: "Davullarla bütün köyü ev ev gezip, insanları davet ediyorlar." Müzisyenler ve akrabalar dans edip şarkı söyleyerek köyün altını üstüne getiriyor, her kapıda durup evin sahiplerini çağırıyor. Genellikle iki davulcu oluyor; şakalar, oyunlar yapıyorlar.

Akşam oldu, evden çıkıp köy meydanına gittik. Etrafı evlerle çevrili bir alan olan meydana, dans için ayrılan alanın sınırlarını belirlemek üzere, bir çember oluşturacak şekilde plastik sandalyeler dizilmişti. İnsanlar evden ya da bakkaldan içki, meşrubat ve kuru yemiş getiriyordu. Çemberin baş tarafında orkestra için birkaç metrelik bir yer ayrılmıştı. Alt tarafta, müzisyenlerin tam karşısında ise köylülerin ortak olarak kullandığı fırın vardı, fakat o alana, saçağın altına, bu gece için iki çöp tenekesi konmuştu. Az sonra ilk notalar duyuldu ve insanlar meydanı doldurdu. Çok geçmeden ben de dans edenlerin arasındaydım. Karşılamalar, çiftetelliler, şarkılar, kıvanç... Begonviller içinde, bir zamanların mağrur tuğla çeşmesinin yanıbaşında yapılan bu eğlencede öyle güzel bir uyum vardı ki, 'etkinlik salonları'



benim için çok uzaklarda kalmıştı. Ertesi sabah aklımda hâlâ ortak fırın vardı. Komşu kadınların toplanıp arı gibi çalışarak, o haftanın ekmeğini pişirmesi fikri bana heyecan vermişti. O ekmeklere dedikodu, çöpçatanlık ve şakalaşmaların kokusu siniyor olmalıydı.

"Bir yandan kışa girilmekte"...

Misafir olduğum ev yeni bir binaydı. Yoldan avluya, yarı açık, taşlık gibi bir alandan geçilerek giriliyordu. Burada ayrı bir salon ve yemek odası, zemin kattaki dairenin girişi ve birinci kata çıkan merdivenler bulunuyordu. İlk basamağın yanında Andriana'nın el yapımı beşiği duruyordu. Beşiğin üzerinde bebeği karasinekler ve sivrisineklerden koruyan bir tül, içinde ise çocuklar için hazine değerinde olan çeşitli nesneler, oyuncak hayvanlar, yastıklar, mandallar vardı: "Güneş yükseldi doğudan / Salla dadısı çocuğu / Gök gürledi batıdan / Salla da çocuğu, uyanmasın"[1] Karo döşeli zeminin bittiği

1- Yunanistan'da yaygın olarak bilinen, Küçük Asya kökenli, geleneksel bir Yunanca ninni –çn.



yerde, ağaçlar, minik bir depo ve bir tandırın bulunduğu, küçük bir bahçeye benzeyen arka avlu başlıyordu. Bayılmıştım buraya.

Nazım Hikmet'in, Bursa kırsalı için yazdığı "Saksılarda hâlâ tek tük karanfil bulunursa da / ovada güz nadasları yapıldı çoktan / tohum saçılıyor. / Ve zeytin devşirilmekte. / Bir yandan kışa girilmekte, / bir yandan bahar fidelerine yer açılıyor" dizeleri[2] Tokaçlı'da o günlerde hâkim olan atmosferi çok iyi betimliyor. Verimli toprakları, akarsular ve kuyu sularının beslediği bostanları ve tarlalarıyla bir tarım köyü olan Tokaçlı bütünüyle hareket halindeydi. Envaiçeşit bahçe ürünlerini sulama ve toplama işi için sabah saat beşte kalkılıyor, sekiz-dokuz civarında eve dönüldüğünde taşlığa ve iç avluya muşambalar seriliyordu. Her işin yapılışında bir törensellik vardı. Kovalar ve sepetlerin ters çevrilip içlerindeki sebzelerin muşambanın üzerine boşaltılması... Sebzelerin, bir kısmının o gün pişirilmek, bir kısmının güneşin altına kurumaya bırakılmak, bir kısmının da turşu yapılmak üzere ayrılıp, geçici olarak daha küçük leğenlere aktarılması... Çömelmiş ya da kilimlerin veya halıların üzerine oturmuş

2- *Piraye İçin Yazılmış Saat 21-22 Şiirleri* / 20 Kasım 1945 –çn.



kadınların, bamyaları, patlıcanları ve kabakları hasır örtülere yayması... Dörde bölünen ya da halkalar halinde kesilen domateslerin de, üzerlerine kalın tuz serpilip, güneşin altındaki yerlerini alması... "Kimi ışık ister, kimi de gölge ve hafif rüzgâr."

En çok nar, zeytin ve incir ağacı vardı. Daha önce bu kadar çok nar ağacını bir arada görmemiştim; o yüzden, ilk görüşümden itibaren köyün adı benim için 'Narlar Köyü' oldu. Ağaçların dallarında hâlâ büyük nazarlıklar gibi narlar olsa da, mutfağın tezgâhlarını ev yapımı nar ekşisiyle dolu plastik şişeler süslüyordu. Yerde bir köşe de yağ ve zeytinlere ayrılmıştı. İncir ağaçları gün içinde verdiğimiz molaları tatlandırıyor, avuçlarımızdan incir eksik olmuyordu.

Peynirler, un, yağ, kahve ve baharatlar da benzer bir rota izliyordu. Önce taşlıkta bir süre duruyor, oradan buzdolabının, kilerin veya bir dolabın yolunu tutuyor ya da kendilerini doğrudan sofrada buluyorlardı. Ev sahibine genellikle toz değil tane halinde gelen baharatlar, tazeliklerini ve kokularını daha uzun süre muhafaza etmeleri için tahta ve mermer havanlarda dövülüyor, son teknoloji ürünü elektrikli öğütücülerden geçiriliyor. Ardından, yalnızca göz kararı ve el ayarıyla, farklı kullanımlar için farklı karışımlar hazırlanıyor. Köy sakinlerinin, genellikle Antakya'dan, eski patrikhanenin yanında bulunan kahveciden aldığı kahvenin, biri klasik, diğeri siyah olmak

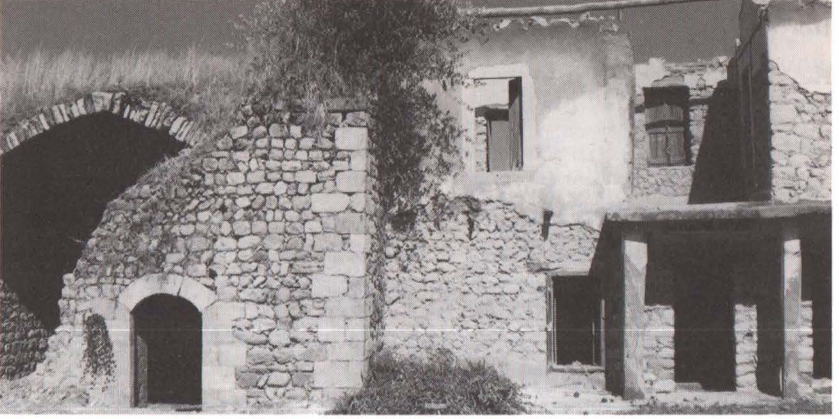
üzere iki çeşidi var. Rengini yalnızca katrana benzetebildiğim siyah kahveden, kendimle iftihar ederek, bir kilo aldım. Şaka yollu, aldığım kahveye hafif kahveden de biraz katmamı tavsiye ettiler, yoksa zehir gibi olacağını, bana ağır geleceğini söylediler.

Hepsini birden eğlendiren bir şey varsa, o da, küçük büyük herkesin salatanın içinde çiğ olarak veya yemeğin içinde pişmiş olarak çok miktarda yediği acı biberleri yutmakta çektiğim zorluktu. Onlar için -gururla söyledikleri gibi- ilaç ve şifa olan şey beni zehirliyor, gözlerimi yaşartıyor, dilimi uyuşturuyordu; ateş içinde yutkunuyor, çaresiz bakışlarla masanın üzerinde beni rahatlatabilecek bir şey arıyordum. İşte o an hepsi kahkahayı patlatıyordu.

Gezinti

Konuk ağırlamaya, başıma kötü bir şey gelmemesinin ve diğer köylülerin hakkımda kötü düşünmemesinin sağlanması da dahildi. Bunun sorumluluğu evin erkeklerindeydi. Yürüyüşe çıkmak ya da kahveye gitmek gibi kararlarım onları utandırıyordu. Nasıl olurdu da kadın bir misafir, bir masada tek başına, yanında ona eşlik eden kimse olmadan oturabilirdi? Özellikle hava karardıktan sonra başıma her türlü şey gelebilirdi.

Her gün en az bir kez açık hava kahvesine gidiyordum. Her yaştan arkadaş grupları orada oturup, son teknoloji cep telefonları ve dizüstü bilgisayarlarıyla internete bağlanabilmek için uğraşıyordu. Onlarla birlikte ben de durmadan kahve içiyor, bir zamanlar insanların merakla postacıyı beklediği gibi şansımın açılıp sıramın gelmesini bekliyordum. Köyde telefon kartı da, cep telefonu kontörü de satılmadığından, dış dünyayla iletişim kurmanın tek yolu buydu. Beni tanıyan genç kızlar ve erkekler bana selam veriyordu; onlarla -genellikle Yunanca konuşarak- İstanbul'da yeniden görüşme planları yapıyorduk. Oradaki günlerimin nasıl geçtiğini, köylerini sevip sevmediğimi merak ediyorlardı. Daha yaşlı erkeklerden, beni akraba-



sı olarak görenler benimle konuşuyorlardı. Aynı anda hem misafir, hem de vaftiz annesi (yani akraba) olarak, birbiriyle çelişen roller taşıyordum. Misafir olduğumdan, köyün kadınlarının çoğu için uygunsuz görülen şeyleri yapabiliyordum, ama bir vaftiz annesi olarak, zaman zaman beni sınırlayan ve rahatsız eden birtakım kurallara uymam gerekiyordu.

Başka yerde yaşayıp, köye tatil için gelen genç kadınların birçoğu da burada sudan çıkmış balığa dönüyordu. "Köydeyken hiç dinlenemiyoruz. Buraya rahat etmek için geliyoruz ama bütün gün iş yapıyoruz. Erkekler arkadaşlarıyla kahvede oturuyor, bizse çocuklar, anneler, kayınvalidelerleyiz. Biz arkadaşlarımızı ne zaman göreceğiz?"

Dolayısıyla benimle daha çok kadınlar arkadaşlık etti. Her fırsatta bu arkadaşlığın tadını çıkardım. Onlarla birlikteyken daha rahat hareket edebiliyor, daha içten konuşabiliyordum.

Sabahları minik Olga'yla birlikte, çatılı, büyük bir bina olan evin üçüncü katına çıkıyor, kavurucu öğle sıcağı bastırana kadar, saatlerce orada oturup küçük hikâyeler uyduruyorduk. Yere öylece atılmış, tüllerle kaplı minderlerden yaptığımız yatakların yanında dururduk. Etrafımızdaki tülleri kimi zaman düzensizce, kimi zaman ritmik olarak sağa sola uçuşturan esintiyle neşelenir, çocuk şarkıları söyleyerek dans ederdik. Öğleden sonraları misafirlik vaktiydi. Taş-



lık hareketlenir, misafirlere kahve, soğuk su veya çay ikram edilir, muhabbet başlardı. Orada hem sıkıntıları hem de mutlulukları görme yeteneğiyle tanınan, renkli gözlü bir kadın kahve falıma bakmıştı: "Çok güzel çıkmış, bak, görüyor musun? Daha önceki kapkaraydı, bu öyle değil. Şu haça bak!" Fincanın dilinde haçın ne anlama gelebileceğine dair hiçbir fikrim yoktu. "Düğün var demektir o, yakında gelin olacaksın" deyip güldü, "Hem burada bir sürü delikanlımız var." Gerçekten de, köyün genç kızları ve erkekleri çok güzel. Yüzleri hem tertemiz, hem de çok ifadeli.

Bir sabah yolda yürürken bir başka kadın kibarca yanıma yaklaştı. Beni tanımak istemişti. Yunanistanlı olduğumu duymuş olduğundan, benimle doğrudan Yunanca konuştu. Samimiyetini hissedince, davetini kabul edip onunla birlikte evinin avlusuna gittim. Yıllardır Selanik'te yaşıyormuş. Ona benim de Selanik'le bağlarım olduğunu söylememle birlikte ayrıntılara girdik. Orada bulunmam ona tuhaf geldiğinden, durup durup "Bak şu işe, inanılır gibi değil" diyordu. Bana bir sürü hikâye anlattı. Ben de ona, köyün ana caddesinde, kolumun altında fotoğraf makinesiyle boy gösterip, döne döne yaptığım yürüyüşlerden; beni dinlendiren, labirent şeklindeki dar sokaklardan söz ettim.

Fransız hâkimiyeti döneminin kalıntıları hâlâ açıkça görülüyor. Köyün dışındaki köprünün yanı sıra eski okul binası ve birkaç metruk ya

da yarı yıkık ev geçmişten kareleri bugüne taşıyor. "Eskiden buradaki okullar Arapçaydı. Köye çıkan köprüyü Fransızlar inşa etti. Türkler hiç yatırım yapmadı. Arap okulunu kapadılar, Türk okulu oldu. Bizim zamanımızda kızlar okula gitmezdi, sadece oğlanlar giderdi. Öğretmenlerin hepsi Türk'tü. İki kısım vardı, yani iki bina." Eski okul artık depo olarak kullanılıyor; kasalar, tütün yaprakları ve çıtalarla dolu.

Çeşmeye iki adım mesafede bulunan iki katlı kerpiç binayı ve hayata hiç beklenmedik bir şekilde veda eden bir çocuğun anısına yapılmış ikonalığı kayıt altına almak istedim. Fakat orada bulduklarım, toprak ve yabani otlar arasında kalmış tahta ve metal parçalarından ibaretti. Üst kattan ve tamamen yıkık durumda olan tavandan, çatıdaki, kimi bezlerin üzerine serilmiş, kimi asılmış kuru incirler ve tombul kırmızıbiberler, iplere dizilip asma çardaklarından sarkıtılmış tütün yaprakları görünüyordu. Hem masalsı hem de dünyevi bir manzara; hem insan emeği hem cevher...

Kapının menteşelerine ve gömme raflara dokundum, sonra giriş katına inip oradaki ahşap çamaşır teknesini inceledim. Yere düşmüş birkaç olgun meyve, güneş ışığının yansımasıyla sarıya kesmiş olan peyzajı biraz renklendiriyordu.

Bir öğleden sonra hayatımda ilk kez ata binme fırsatı buldum. Uzun süredir, mahallede, bir kısrağa ve yeni doğan tayına bakan bir küçük kız görüyordum. Onun yaşında olup saatlerce sokakta oynamayan az sayıda çocuktan biriydi. Bir keresinde, onu ata eyersiz binerken gördüm ve çok etkilendim. Onun ardından ablaları da aynı şeyi yaptılar. "Görüyor musun kızları? Hem ata binebiliyor, hem de hayvanları otlatmaya götürebiliyorlar. Ama bak, modernler. Hepsi anne-babalarıyla yan yana çalışır, kışları da köyde kalırlar" diye açıkladı biri. Utanarak, ama aynı zamanda gizli bir heyecanla, kıza yanında beni de götürüp götüremeyeceğini sordum. Ata binebilmem için yanına bir plastik sandalye koymamız gerekti. Onunla bu kısa gezintide tanıştık. Ona güvendim ve hayran oldum.

Köyün mezarlığına ilk gidişim de bir kadının eşliğinde oldu. Paslanmış kapıyı biraz zorlanarak açıp ilerledik. Sağ tarafta güç bela su

veren bir çeşme, sol tarafta ise bir yükseltinin üzerinde selvi ağaçları vardı. Kurumuş yabani otlar ayak bileklerimi gıdıklıyordu, attığım her adımda önüme bir yılan çıkacağını düşünüyordum. Maruz kaldıkları hava olayları nedeniyle yıpranmış, kimi ailelere, kimi aynı soyadını taşıyan kişilere ait öbekler halinde, yan yana dizilmiş, yalın mezar taşları... Bazılarında, ölümle dalga geçercesine, doğum tarihi İslami takvime, ölüm tarihi ise Hıristiyan takvimine göre yazılmıştı. Orada yatan kişiler, farklı dinler ve zamanlar arasında köprüler oluşturan, upuzun hayatlar sürmüşler gibi... Ölüme dair ince bir alay mıydı bu, yoksa zamanın hükmü karşısında saygı duruşu mu? Kim bilir...

Selvi ağaçlarının olduğu yere tırmandık. Göze çarpan bir noktada, bir pehlivanın –klasik estetik özellikler taşıyan– mezarı bulunuyordu. "Köyümüzün meşhur bir pehlivanı vardı. Bütün Hatay onu tanırdı, dolayısıyla köyümüz de çok ünlüydü. Onun ne kadar kuvvetli olduğuna ve kollarıyla neler kaldırdığına dair hikâyeleri bilsen, kuvvetinin bu dünyaya ait olmadığını anlarsın. Köyümüzde kuvvetli adam çoktu."

Ayrılış

Dönüş yolculuğu daha kısa ve hüzünlüydü. Valizim başka yerde bulamayacağım sırlarla doluydu. Duygulara ve hayata dair dağınık düşünceler içinde, yine o taşlıkları ve iç avluları hatırlıyorum. Orada sohbet edilir, görüşmeler orada yapılır, yemekler orada hazırlanır, kavgalar da orada olurdu. Güne başlamak için her sabah orada toplanır, akşamları yataklara ve taraçalara çıkmadan önce birbirimize orada "iyi geceler" derdik. Açık kapılar, yolu, masanın altındaki çıplak ayaklarımıza kadar getirirdi. Yolla birlikte, yoldan geçenler de birkaç dakikalığına katılırdı bize. "Buyrun, hoşgeldiniz" diye seslenirdi ev sahibi.

Yunancadan Çeviren:
Altuğ Yılmaz

YAZARLARIN ÖZGEÇMİŞLERİ

Zerrin Arslan

Zerrin Arslan, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde Dr. öğretim üyesidir. Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü'nde lisans eğitimini (1997), aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı'nda "Televizyonda Suç Söylemi: İdeoloji, Hegemonya ve İktidar İlişkisi" başlıklı tezle yüksek lisansını (2001) tamamlamıştır. Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ), Sosyoloji Bölümü'nde "Urban Middle Class, Lifestyle and Taste in Keçiören and Çankaya, Ankara: Distinction through Home Furniture, Furnishing and Decoration (Ankara Keçiören ve Çankaya'da Kentli Orta Sınıf, Yaşam Tarzı ve Beğeni: Ev Mobilyası, Döşemesi ve Dekorasyonu Aracılığıyla Ayrım)" başlıklı tezle 2011'de Doktora derecesini almıştır. Başlıca çalışma konuları, gündelik yaşam, tüketim, yaşam tarzı ve sınıf beğenisi, etnisite ve etnik ilişkiler, sınır çalışmaları, toplumsal sınıflar ve tabakalaşma ve emek süreçleridir.

Anna Maria Beylunioğlu

Anna Maria Beylunioğlu Siyaset Bilimi alanında doktora derecesini 2017 yılında Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nden (European University Institute) "Seküler ve İslami Değerler Arasında Türkiye'de Din Özgürlüğü: Hıristiyanlar" teziyle almıştır. Son olarak "Recasting the Parameters of Freedom of Religion in Turkey: Non-Muslims and the AKP" adlı çalışması *Authoritarian Politics in Turkey: Elections, Resistance and the AKP* adlı kitapta yayımlanmıştır. Türkiye'de kim-

lik kartları, din özgürlüğü ve dini azınlıklar alanında çalışmaları olan Beylunioğlu, üniversitede bu alanda dersler vermekle birlikte, bir yandan da uzun dönemdir profesyonel aşçılık eğitimini sürdürmekte ve yemek kültürü alanında yazılar kaleme almaktadır.

Şule Can

Şule Can doktora derecesini Fulbright bursiyeri olarak Binghamton Üniversitesi (State University of New York) Antropoloji bölümünde 2018 yılında tamamladı. Doktora tezi göç ve kimlik konuları özellikle Antakya'da Suriyeli mülteciler ve Suriye Savaşı sonrası Antakya'da devlet-toplum ilişkilerinin dönüşümü üzerinedir. Lisans ve yüksek lisans eğitimini İstanbul'da tamamlayan Şule, Suriye savaşı, Musa Dağı Ermenileri, Arap Aleviler ve emek göçü gibi pek çok konuda akademik yayımlar yapmıştır. Antakya'da Ortadoğu Arap Halkları Araştırma Enstitüsü'nün kurucularından olan Şule, Arap Enstitüsü editörüdür ve halen çeşitli gazetelerde yazarlık yapmaktadır.

Polina Gioltzoglou

Polina Gioltzoglou, Selanik Makedonya Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler ve Sabancı Üniversitesi'nde Kültürel Çalışmalar eğitimi aldı. Çalışmalarında kültürel kimliğin zemini olarak ev ortamı ve bu kimliklerin sözlü anlatılar ve bellek vasıtasıyla üretimi ve yeniden üretimine odaklanmaktadır. Balkanlar antropoloji ve etnografisine yoğunlaşan bir akademik ağ olan Border Crossings Network'ün ve Pretoria Üniversitesi'nin yürüttüğü, ekonomik antropolojiye odaklanan Human Economy Program'ının bir üyesidir. Yunanistan'ın Santorini Adası'ndaki Domates Endüstrisi Müzesi'nde araştırmaların ve sözlü tarih arşivinin sorumlusu olarak çalışmıştır. Halen Milli Araştırma Vakfı'na bağlı Milli Dokümantasyon Merkezi'nde görevlidir.

Özgür Kaymak

Özgür Kaymak doktorasını İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi bölümünde, "İstanbul'da

Rum, Yahudi ve Ermeni Cemaatlerinin Sosyo-Mekânsal İnşası" başlıklı teziyle Temmuz 2016'da tamamladı. Öncesinde Arizona State University'de ekonomi dalında lisans eğitimini aldıktan sonra bir süre özel sektörde çalıştı. 2009 yılında INSEAD'da "Social Entepreneurship" başlıklı MBA programını tamamladı. 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları bölümünde "Yoksulluğun Kadınlaşması" başlıklı teziyle master eğitimini tamamladı. İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları ve Eğitimi merkezinde 2013 yılına kadar asistanlık görevinde bulundu. 2017 Eylülünde Libra Yayınevi tarafından basılan *İstanbul'da Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler* başlıklı kitabın yazarıdır. Ayrıca *Bianet*, *Agos* ve *Avlaremoz*'da yazıları yayınlanmaktadır. Akademik ilgi alanları arasında etno-dinsel azınlıklar, kolektif bellek, post-bellek, İstanbul kent çalışmaları, göç sosyolojisi, toplumsal cinsiyet ve feminist teoriler gelmektedir.

Haris Theodorelis-Rigas

Haris Theodorelis-Rigas, Oxford Üniversitesi St Johns College'den Klasik Filoloji üzerine BA Hons ve MA (Oxon) derecesine ve London School of Economics'ten (LSE) Kalkınma Çalışmaları üzerine MSc derecesine sahiptir. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'ndeki doktorası sırasında Kimlik Teorisi, Balkanlar ve Ortadoğu'da Azınlık ve Etnik Politikaları alanlarında uzmanlaşmış ve aynı okulda Batı Dilleri ve Edebiyatı Bölümü'nde Latince ve Klasik Yunanca dersleri vermiştir. *istos yayın* kurucusu ve dizi editörlerindendir. Halen Koç Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'nde, Latince ve Klasik Yunanca dersleri vermekte ve son dönemde, Skarlatos Byzantios'un *Constantinople* (1851) adlı eserinin edisyonlu çevirisi ve yeni başlayanlar için Türkçe bir Antik Yunanca ders kitabı üzerinde çalışmaktadır.

Uluslar ve etnik grupları, sanki bunlar, dil, din ve âdetlerdeki benzerlikler yoluyla bir araya gelmiş homojen gruplarmış gibi düşünme eğilimi aşikârdır. Ancak gerek yaşanmış deneyimin gerekse geçmişe dair her makul çalışmanın ortaya koyduğu üzere hiçbir şey gerçeğe bu iddiadan daha uzak değildir. Dahası homojenleştirme eğilimi, farklı ve rekabet halindeki aidiyet biçimleri arasında kalan, yani farklı siyasal, dinsel/mezhepsel ya da etnik gruplar arasındaki "sınır geçişlerinde" yer alan topluluklar söz konusu olduğunda, bu toplulukların hayatta kalma stratejilerini, kültürel mirasını ve işlevini bir bütün olarak görmezden gelme tehdidi de yaratır.

Antakya'nın Arapdilli Doğu Ortodokslarına dair kolektif bir yayın, aslında bir hayli gecikmiş bir projedir. Bu kadim topluluk, Bizans, Osmanlı, Suriye ve Türkiye kültürlerine yaptığı büyük katkılara karşın uluslararası bilim camiasında gözden kaçan bir konu olarak kalmıştır. Elinizdeki kitap, farklı alanlardan uzmanların bu topluluğun geçmiş ve bugünkü deneyimlerinin farklı boyutlarını aydınlatan çalışmalarını ilk defa bir araya getirmektedir.

Birinci bölümde Haris Rigas, Arapdilli Doğu Ortodokslarını bir diyaspora olarak inceleyip, kimliklerinin tarihsel oluşumunu Kemalizm ve Baasçılık gibi iki modern siyasal hareketin açığa çıkardığı imkân ve tehditlerle karşılıklılık içerisinde ele alırken, ikinci bölümde Şule Can ve Zerrin Arslan, topluluk mensuplarıyla yapılan derinlemesine mülakatlar aracılığıyla topluluğun tarihsel vatanı Antakya'da karşı karşıya olduğu güncel gerçekliği irdeliyor. Üçüncü bölümde Özgür Kaymak ve Anna Maria Beylunioğlu, topluluğun İstanbul'da yaşayan mensuplarının aidiyet biçimleri ve İstanbul Rum toplumuna meşakkatli entegrasyon sürecine odaklanırken, Polina Gioltzoglou Tokaçlı köyünde gerçekleştirdiği ve maddi kültür, mutfak pratikleri ve aidiyet arasındaki etkileşimi incelediği katılımcı gözlem çalışmasını okuyucuya sunuyor.



